د. عبد الرحمن بدوي

ملحق موسوعة الفلسفة

المؤسسة العربية للدراسات والنشر

ملحق
موسوعة الفلسفة



المؤسسة العربية
للدراسات والنشر

المركز الرئيسي:
بيروت، ساقية الجنزير، بناية
برج الكارلتون، ص.ب: ٥٤٦٠-١١
العنوان البرقي: موكيالي، هـ ٨٠٧٩٠٨/٨٠٧٩٠٠
تلكس: LE/DIRKAY ٤٠٠٦٧

التوزيع في الأردن:
دار الفارس للنشر والتوزيع: عمّان
ص.ب: ٩١٥٧، هاتف: ٦٠٥٤٣٢، فاكس
٦٨٥٥٠١ - تلكس ٢١٤٩٧

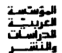
الطبعة الأولى

١٩٩٦

ملحق موسوعة الفلسفة

تأليف

د. عبد الرحمن بدوي





ابن خلدون

لوحة حياته

السنة

٧٣٢: في أول رمضان (٢٧ مايو سنة ١٣٣٢م) ولد ابن خلدون في مدينة تونس («التعريف» ص ١٥).

قرأ القرآن وهو يافع على المُكْتب أبي عبدالله محمد بن سعد بن بُرّال.

ودرس العربية على أبيه وعلى أبي عبدالله محمد بن العربي الحصايري، وأبي عبدالله محمد بن الشوّاش الزرزالي، وأبي العباس أحمد بن القصّار وأبي عبدالله محمد بن بحر.

وقرأ الحديث على شمس الدين ابي عبدالله محمد بن جابر بن سلطان القيسي الوادياشي. وأخذ الفقه عن ابي عبدالله محمد بن عبدالله الجياني، وأبي القاسم محمد القصير، وابي عبدالله محمد بن عبد السلام.

ولازم أبا عبدالله محمد بن سليمان السطيّ، وأبا محمد بن عبد المهيمن بن عبدالمهيمن الحضرمي. ، وأبا العباس أحمد الزواوي.

وأخذ العلوم العقلية عن أبي محمد بن ابراهيم الآبلي: أخذ عنه الأصلين، والمنطق، وسائر الفنون الحكمية والتعليمية.

٧٤٩: حدث الطاعون الجارف، فهلك أبواه فيه وكذلك هلك بعض مشيخته. فلازم مجلس شيخه أبي عبدالله الآبليّ، وعكف على القراءة عليه ثلاث سنين.

٧٥٢: استدعاه ابو محمد بن تافراكين المستبد على الدولة بتونس، لكتابة العلامة عن سلطانه ابي اسحق. فكتب العلامة للسلطان، «وهي وضع «الحمد لله والشكر لله»، بالقلم الغليظ، مما بين البسملة وما بعدها، من مخاطبة او رسوم» (التعريف ٥٥).

٧٥٥: بعد رحلة مليئة بالحوادث والمغامرات سافر الى فاس عند السلطان ابي عنان بعد ان كتب هذا الى الحاجب يستقدمه. فانتظم ابن خلدون في اهل مجلسه العلمي، وألزمه السلطان ابو عنان شهود الصلوات معه. ثم استعمله في الكتابة عنه، والتوقيع بين يديه. وعكف ابن خلدون، اثناء مقامه بفاس، على النظر والقراءة ولقاء المشيخة من اهل المغرب ومن اهل الأندلس الوافدين في غرض السفارة: منهم ابو عبدالله محمد بن الصفار من اهل مراكش، إمام القراآت لوقته، ومنهم قاضي الجماعة بفاس ابو عبدالله محمد المقري من أهل تلمسان، ومنهم ابو البركات محمد بن محمد بن إبراهيم بن الحاج البلفيقي من أهل المرية، وأبو عبدالله محمد بن إبراهيم بن الحاج الحسني، المعروف بالعلوي (نسبة الى العَلْوين، قرية من أعمال تلمسان)، وأبو القاسم محمد بن يحيى البَرْجي (نسبة الى برجة **Berga** الأندلس).

٧٥٨: اتهم ابن خلدون بالتآمر مع الأمير محمد صاحب بجاية لاسترجاع بجاية من السلطان ابي عنان. فأمر هذا بالقبض عليه، وامتحن وحبس في ١٨ صفر سنة ٧٥٨ (١٠ فبراير سنة ١٣٥٧).

٧٥٩: في ١٤ ذي الحجة مات السلطان أبو عنان، فبادر القائم بالدولة، الوزير الحسن بن عمر، إلى اطلاق جماعة من المعتقلين منهم ابن خلدون. وخلع عليه وأُعطي دابة، وأعيد الى الكتابة.

ثم انتقض على الوزير ابن عمر بنو مرين، فقام ابن خلدون بالكتابة عن القائم بأمر بني مرين، منصور بن سليمان بن منصور ابن عبد الواحد بن يعقوب بن عبد الحق. ثم خلع المنصور، وتولى ابو سالم في ١٥ شعبان سنة ٧٦٠، فاستعمل ابن خلدون في كتابة سره والترسيل عنه والإنشاء لمخاطبيه. وفي هذه الفترة انثال عليه الشعر.

ثم تولى ابن خلدون «خطة المظالم»، وظل على ذلك حتى اوائل سنة ٧٦٤.

٧٦٤: في أوائل هذه السنة سافر الى الأندلس متوجهاً الى السلطان أبي عبدالله محمد بن محمد بن محمد بن يوسف بن نصر، ثالث ملوك بني الأحمر (سنة ٦٥٥ ـ سنة ٧١٣) وباني مسجد الحمراء الأعظم في غرناطة، وكان ابن خلدون قد عرفه حين وفد على السلطان أبي سالم بواسطة وزيره لسان الدين ابن الخطيب. فمر أولا بسبتة حيث اكرم وفادته سعيد بن موسى العجيسي. ثم عبر البحر، ووصل الى غرناطة في ٨ ربيع الأول سنة ٧٦٤ فاستقبل خير استقبال.

٧٦٥: كلفه السلطان ابو عبدالله بالسفارة الى پدرو الطاغية ملك قشتالة، لإتمام عقد الصلح بينه وبين ملوك العدوة (المغرب). فارتحل الى أشبيلية ولقي الطاغية پدرو (بطره بن الهنشة بن آذفونش)، وعاين آثار أجداده منها. وقد عامله پدرو «من الكرامة بما لا مزيد عليه واظهر الاغتباط بمكاني، وعلم أولية سلفنا بأشبيلية، وأثنى علي عنده طبيبه إبراهيم بن زرزر اليهودي، المقدّم في الطب والنجامة. . . فطلب الطاغية مني حينئذ المقام عنده، وأن يردّ عليّ تراث سلفي بأشبيلية. . فتفاديت من ذلك بما قَبِلَه» («التعريف» ص ٨٥) ثم لم يلبث الأعداء واهل السعايات أن سعوا بينه وبين الوزير لسان الدين ابن الخطيب وخيلوا إليه أن ابن خلدون سيحلّ محله عند السلطان، فتغير ابن الخطيب عليه. وفي ذلك الوقت جاءه كتاب السلطان أبي عبدالله صاحب بجاية بأنه استولى على بجاية في رمضان سنة ٧٦٥، واستدعاه إليه. فاستأذن السلطان ابن الأحمر في الارتحال إلى سلطان بجاية فأذن له، وغادر ابن خلدون الأندلس قاصداً بجاية.

٧٦٦: في منتصف هذه السنة ركب البحر من ساحل ألمرية بالأندلس، فنزل بجاية بعد خمسة أيام. فاحتفل سلطان بجاية لقدومه، وأركب أهل دولته للقائه، وتهافت أهل البلد عليه. ووصل إلى السلطان فحيا وفدّى، وخلع عليه وأعطاه دابة للركوب.

ثم اضطرب الأمر بين السلطان أبي عبدالله صاحب بجاية وبين ابن عمه السلطان أبي العباس صاحب قسنطينة بسبب المشاحنة في حدود الأعمال من الرعايا والعمال. «وشب نار هذه الفتنة عرب أوطانهم من الذوّاودة من رياح. . فالتقوا سنة ست وستين بفرجيوه. . . فانهزم السلطان أبو عبدالله، ورجع الى بجاية مغلولاً، بعد أن كنت جمعت له اموالاً كثيرة أنفق جميعها في العرب. ولما رجع أعوزته النفقة، فخرجت بنفسي إلى قبائل البربر بجبال بجاية المتمنعين من المغارم منذ سنين، فدخلت بلادهم واستجث حماهم، وأخذت رهنهم على الطاعة» («التعريف»، ص ٩٩). لكن كثرت السعاية عند سلطان بجاية ضد ابن خلدون والتحذير من مكانته. فشعر ابن خلدون بهذا، فطلب الإذن بالانصراف، فأذن بعد لأي، وخرج إلى العرب، ونزل على يعقوب بن عليّ. ثم بدا للسلطان أبي عبدالله في أمره، وقبض على أخيه محمد واعتقله ببونة. ثم ارتحل ابن خلدون من أحياء يعقوب بن علي، وقصد بِسْكَرة لمصاحبة بينه وبين شيخها أحمد بو يوسف بن مَزْني.

ثم وقع الخلاف بين السلطان أبي عبدالله سلطان بجاية، وبين السلطان أبي حمو صاحب تلمسان. فلما

بلغ أبا حمُّو خروج ابن خلدون من بجاية وما أحدثه أبو عبدالله في أخيه وأهله ومخلفه كتب إلى ابن خلدون يستقدمه. لكن ابن خلدون تفادى ذلك بالأعذار، وأقام بأحياء يعقوب بن عليّ، ثم ارتحل إلى بسكرة فأقام ـ كما قلنا ـ عند أميرها أحمد بن يوسف بن مزنى. فلما وصل السلطان أبو حمُّو إلى تلمسان أخذ في استئلاف قبائل رياح ليجلب بهم مع عساكره على بجاية، وخاطب ابن خلدون في ذلك، واستدعاه لحجابته وعلامته. فتولى ابن خلدون مهمة استئلاف أشياخ الذواودة ونجح في ذلك في أخريات سنة إحدى وسبعين. وبينما هو في ذلك، بلغ الخبر أن السلطان عبدالعزيز (أبو فارس عبدالعزيز بن أبي سالم المريني صاحب المغرب الأقصى) قد استولى على جبل عامر بن محمد الهنتاتي بمراكش، وانه عازم على النهوض الى تلمسان، لما سلف من السلطان أبي حمو أثناء حصار السلطان عبدالعزيز لعامر في جبله من الإجلاب على ثغور المغرب. فانصرف أبو حمو عما كان فيه من أمر بجاية، وكرّ راجعاً إلى تلمسان، وأخذ في الاستعداد لملاقاة السلطان أبي فارس عبدالعزيز صاحب المغرب.

وهنا آثر ابن خلدون الفرار، فطلب من أبي حمُّو الإذن في الانصراف إلى الأندلس، فأذن له وحمله رسالة إلى السلطان ابي عبدالله الأحمر ملك غرناطة. فذهب ابن خلدون إلى المرسى بهنين للركوب في سفينة إلى الأندلس، فبلغ السلطان عبدالعزيز ان ابن خلدون في هنين وأن معه وديعة يحتملها إلى صاحب الأندلس، فأرسل لاسترجاع هذه الوديعة، وتبين أنه لا يحمل وديعة، وحمل ابن خلدون الى السلطان عبدالعزيز قريباً من تلمسان، فلقيه وعنفه على مفارقة فاس. وأقام ابن خلدون ليلة معتقلاً، ثم أطلق من الغد، فعمد الى رباط الشيخ الولي أبي مدين، ونزل بجواره مؤثراً للتخلي والانقطاع للعلم («التعريف»، ١٣٣ ـ ١٣٤)، ودخل السلطان عبدالعزيز تلمسان واستولى عليها.

٧٧٢: فاستدعاه السلطان عبدالعزيز من خلوته بالعُبّاد عند رباط الولي أبي مدين، لكي يتولى استئلاف قبائل رياح، وقام ابن خلدون بهذه المهمة خير قيام. كما فعل قبل ذلك من أجل خصمه أبي حمُّو! وانقطع ابن خلدون ببسكرة، وفي أثناء مقامه بها بلغه خبر فرار الوزير لسان الدين ابن الخطيب من الأندلس وقدومه على السلطان بتلمسان، وقد كتب إليه ابن الخطيب، ورد عليه ابن خلدون في يوم الفطر سنة ٧٧٢. واتصل مقامه ببسكرة، بينما المغرب الأوسط مضطرب بالفتنة، إلى أن استتب الأمر للسلطان عبدالعزيز، فاستدعى ابن خلدون، فارتحل هذا اليه في ١٢ ربيع الأول سنة أربع وسبعين.

٧٧٤: توفي أبو فارس عبدالعزيز بن أبي الحسن بن أبي سعيد بن يعقوب ابن عبدالحق المريني (بويع سنة٧٦٧)، وولى مكانه ابنه أبو بكر السعيد محمد بن عبدالعزيز بن أبي الحسن. فتوجه ابن خلدون الى فاس فوصلها في جمادى سنة ٧٧٤، فرحب به الوزير أبو بكر ابن غازي «فلقيني من برّ الوزير وكرامته، وتوفير جرايته وإقطاعه، فوق ما أحتسب، وأقمت بمكاني من دولتهم أثير المحلّ نابه الرتبة، عريض الجاه، منوه المجلس عند السلطان. ثم انصرم فصل الشتاء، وحدث بين الوزير أبي بكر بن غازي، وبين السلطان ابن الأحمد، منافرة، بسبب ابن الخطيب» (التعريف» ص ٢١٨ ـ ٢١٩.

وحصلت الحروب بسبب ذلك، وظل ابن خلدون مقيماً بفاس، عاكفاً على قراءة العلم وتدريسه، إلى أن تولى السلطان أبو العباس أحمد بن أبي سالم الملك في فاس، وخلع أبو بكر السعيد، فاتح سنة ٧٧٦، ووزر له محمد بن عثمان، وكان بينه وبين ابن خلدون حقد قديم: فأغرى السلطان بالقبض على ابن خلدون، فقبض عليه، لكن الأمير عبدالرحمن تدخل فأطلقوا سراحه من الغد. واستأذن ابن خلدون في الرحيل الى الأندلس، فأذن له بعد مطاولة وعلى كره من الوزير محمد بن عثمان.

٧٧٦: فأجاز ابن خلدون إلى الأندلس لثاني مرة في ربيع سنة ست وسبعين، فلقيه السلطان ابن الأحمر بالبر والكرامة، وكان وزيره بعد ابن الخطيب هو أبو عبدالله بن زمرك. وكان ابن زمرك قد توجه الى فاس في غرض التهنئة. فلما وصل إلى فاس تحدّث مع أهل الدولة في شأن ابن خلدون،

فساءهم استقراره بالأندلس، واتهموا ابن خلدون بأنه ربما حمل السلطان ابن الأحمر على الميل إلى الأمير عبدالرحمن، وخاطبوا السلطان ابن الأحمر على الميل إلى الأمير عبدالرحمن، وخاطبوا السلطان ابن الأحمر في إرجاع ابن خلدون إلى فاس، فأبى، فطلبوا منه إجازته الى عدوة تلمسان «وكان مسعود بن ماساي قد أذنوا له في اللحاق بالأندلس، فحملوه مشافهة السلطان بذلك، وأبدوا له أني كنت ساعياً في خلاص ابن الخطيب، وكانوا قد اعتقلوه لأول استيلائهم على البلد الجديد وظفرهم به.

«وبعث إليّ ابن الخطيب من محبسه مستصرخاً بي ومتوسلاً، فخاطبت في شأنه أهل الدولة، وعوّلت فيه منهم على ونزمار وابن ماساي، فلم تنجح تلك السعاية، وقتل ابن الخطيب بمحبسه. فلما قدم ابن ماساي على السلطان ابن الأحمر - وقد اغروه بي - فألقى الى السلطان ما كان مني في شأن ابن الخطيب، فاستوحش لذلك، وأسعفهم في إجازتي إلى العدوة، ونزلت بهنين، والجو بيني وبين السلطان أبو حمُو مظلم... فأوغر بمقامي بهنين. ثم وفد عليه محمد بن عريف فعذله في شأني، فبعث عني الى تلمسان، واستقررت بها بالعباد، ولحق بي أهلي وولدي من فاس، وأقاموا معي وذلك في عيد الفطر سنة ست وسبعين. وأخذتُ في بث العلم. وعرض للسلطان أبي حمو أثناء ذلك رأى في الذواودة، وحاجته الى استئلافهم، فاستدعاني، وكلفني السفارة إليهم في هذا الغرض، فاستوحشت منه، ونكرته على نفسي، لما آثرته من التخلي والانقطاع، وأجبته الى ذلك، ظاهراً. وخرجت مسافراً من تلمسان حتى انتهيت الى البطحاء، فعدلت ذات اليمين الى منداس، ولحقت بأحياء اولاد عريف، قبلة جبل كزول. فتلقوني بالتحف والكرامة، وأقمت بينهم أياماً حتى بعثوا عن أهلي وولدي من تلمسان. وأحسنوا العذر الى السلطان عني في العجز عن قضاء خدمته، وأنزلوني بأهلي في قلعة ابن سلامة، من بلاد بني توجين، التي صارت لهم بإقطاع السلطان. فأقمت بها أربعة أعوام، متخلياً عن الشواغل كلها، وشرعت في تأليف هذا الكتاب (= «العبر») وأنا مقيم بها، وأكملت «المقدمة» منه على ذلك النحو الغريب، الذي اهتديت اليه في تلك الخلوة، فسالت فيها شآبيب الكلام والمعاني على الفكر، حتى امتخضت زبدتها، وتألفت نتائجها. وكانت من بعد ذلك الفيئة إلى تونس» «التعريف» ٢٢٧ - ٢٢٩).

٧٧٩: أتمّ «المقدمة» بالوضع والتأليف، قبل التنقيح والتهذيب، في مدة خمسة أشهر آخرها منتصف عام تسعة وسبعين وسبعمائة «ثم نقحته بعد ذلك وهذبته، وألحقت به تواريخ الأمم كما ذكرت في أوله وشرطته» («المقدمة» ص ٦٠٦، ط٣ بولاق سنة ١٣٢١).

٧٨٠: وكتب الى أبي العباس يطلب الأذن له بالعودة إلى تونس، فأذن له. فارتحل ابن خلدون من عند أولاد عريف مع عرب الأخضر من بادية رياح في رجب سنة ثمانين. فسلك القفر الى الدَّوْسن من أطراف الزاب، ثم صعد الى التل مع حاشية يعقوب بن عليّ، حتى نزلوا بضاحية قسنطينة، ومنها رحل مع أبي دينار في جماعة وساروا إلى السلطان أبي العباس، وهو يومئذ قد خرج من تونس الى بلاد الجريد لقمع الفتنة، فوافاه بظاهر سوسة، فرحب به وبالغ في تأنيسه، وشاوره في مهمات أموره، ثم رده الى تونس. فرجع ابن خلدون إلى تونس في شعبان سنة ٧٨٠، وأرسل في طلب أهله وولده.

فلما وصل ابن خلدون تونس انهال عليه طلاب العلم، وكان محمد ابن عرفة إمام الجامع وشيخ الفقهاء يدرّس لهم، وكانت بينه وبين ابن خلدون غيرة وموجدة من لدن اجتماعهما في المربى بمجالس الشيوخ. فلما تحول طلبة العلم عنه الى ابن خلدون تهيجت نيران الحقد في قلب محمد بن عرفة، وكان على صلة وثيقة ببطانة السلطان، فاتفقوا على الدس عنده ضد ابن خلدون والسعاية به. ولكن السلطان أعرض عن الوشاية. وكلفه بالإكباب على تأليف كتاب «العبر». فأكمل منه أخبار البربر وزناتة، وكتب من أخبار الدولتين وما قبل الإسلام ما وصل اليه منهما. وأكمل من ذلك نسخة رفعها الى خزانة السلطان أبي العباس. «وكثرت سعاية البطانة بكل نوع من أنواع السعايات، وابن عرفة يزيد في اغرائهم متى اجتمعوا اليه، الى أن أغروا السلطان بسفري معه، ولقنوا

النائب بتونس ـ القائد فارح، من موالي السلطان ـ أن يتفادى من مقامتي معه، خشية على امره مني بزعمه، وتواطأوا على أن يشهد ابن عرفة بذلك للسلطان، فشهد به في غيبة مني، ونكر السلطان عليهم ذلك. ثم بعث إليّ (أي السلطان) وأمرني بالسفر معه، فسارعت الى الامتثال، وقد شق ذلك عليّ، إلا أني لم أجد محيصاً عنه. فخرجت معه، وانتهيت الى تبسه، وسط تلول افريقية، وكان منحدراً في عساكره وتواليفه من العرب الى توزر، لأن ابن يملول كان أجلب عليها سنة ثلاث وثمانين، واستنفذوها من يد ابنه. فسار السلطان إليه وشرده عنها، وأعاد اليها ابنه واولياءه. ولما نهض من تبسه رجعني الى تونس، فأقمت بضيعتي الرياحين من نواحيها لضم زروعي بها، الى أن قفل السلطان ظافراً منصوراً، فصحبته الى تونس. ولما كان شهر شعبان من سنة أربع وثمانين، أجمع السلطان الحركة الى الزاب، بما كان صاحبه ابن مزني قد اوى ابن يملول اليه، ومهد له في جواره، فخشيت ان يعود في شأني ما كان في السفرة قبلها، وكانت بالمرسى سفينة لتجار الاسكندرية قد شحنها التجار بأمتعتهم وعروضهم، وهي مقلعة الى الاسكندرية. فتطارحت على السلطان، وتوسلت اليه في تخلية سبيلي لقضاء فرضي (أي الحج)، فأذن لي بذلك. وخرجت إلى المرسى، والناس متسائلون على أثري من أعيان الدولة والبلد وطلبة العلم. فودّعتهم.

٧٨٤: «وركبت البحر منتصف شعبان من السنة (= سنة أربع وثمانين وسبعمائة)، وقوّضت عنهم، بحيث كانت الخيرة من الله سبحانه، وتفرغت لتجديد ما كان عندي من آثار العلم» («التعريف» ص ٢٤٤ ـ ٢٤٥). فأقام بالإسكندرية شهراً لتهيئة أسباب الحج. لكنه لم يقدر له الحج في ذلك العام، اذ انتقل الى القاهرة أول ذي القعدة «فرأيت حاضرة الدنيا، وبستان العالم، ومحشرة الأمم، ومدرج الذّر من البشر، وإيوان الاسلام، وكرسيّ الملك، تلوح القصور والاواوين في جوّه، وتزهر الخوانك والمدارس بافاقه، وتضيء البدور والكواكب من علمائه، قد مثل بشاطىء بحر النيل، نهر الجنة، ومدفع مياه السماء، يسقيهم النهل والعلل سيحه، ويجني اليهم الثمرات والخيرات ثجّه. ومررت في سكك المدينة تغص بزحام المارة، وأسواقها تزخر بالنعم» («التعريف» ص ٢٤٦ ـ ٢٤٧)، وبهذا التصوير الرائع الدقيق وصف القاهرة التي بهرته حينما رآها.

ولما دخل القاهرة انثال عليه طلبة العلم يتلمسون الافادة، فجلس للتدريس بالجامع الأزهر.

ثم اتصل بالسلطان الظاهر برقوق، فأبرّ لقاءه ووفر الجراية له من صدقاته. وانتظر لحاق اهله وولده به من تونس، وقد صدهم السلطان ابو العباس عن السفر طمعاً في عودة ابن خلدون الى تونس، فاستشفع ابن خلدون الظاهر برقوق للشفاعة له في تخلية سبيلهم، فكتب برقوق الى ابي العباس في خامس عشر صفر ست وثمانين في ذلك الشأن.

وفي ذلك الحين توفي بعض المدرسين بمدرسة القمحية التي كانت تقع بجوار جامع عمرو بن العاص، وكانت من وقف صلاح الدين الأيوبي. فولاه السلطان برقوق التدريس بها. فتولى التدريس. وفي أثناء ذلك سخط السلطان برقوق على قاضي المالكية جمال الدين عبدالرحمن ابن سليمان بن خير المالكي (سنة ٧٢١ ـ ٧٩١)، فعزله سنة ٧٨٦ وولى مكانه ابن خلدون، فقعد بمجلس الحكم بالمدرسة الصالحية بين القصرين. «فقمت بما دفع إليّ من ذلك المقام المحمود، ووفيت جهدي بما أمنني عليه من أحكام الله، لا تأخذني في الحق لومة، ولا يزعني عنه جاه ولا سطوة، مسوياً في ذلك بين الخصمين، آخذاً بحق الضعيف من الحكمين (أي المحتكمين إليه)، معرضاً عن الشفاعات والوسائل من الجانبين، جانحاً الى التثبت في سماع البينات، والنظر في عدالة المنتصبين لتحمل الشهادات، فقد كان البر منهم مختلطاً بالفاجر، والطيب متلبساً بالخبيث، والحكام ممسكون عن انتقادهم، متجاوزون عما يظهرون عليه من هناتهم، لما يموّهون به من الاعتصام بأهل الشوكة...» («التعريف» ص ٢٥٤ ـ ص ٢٥٥). ويمضي ابن خلدون في بيان فساد القضاء في ذلك العهد، وما عمله هو في سبيل تحقيق العدالة في القضاء.. مما أثار الاحقاد عليه والشغب ضده، حتى أظلم الجو بينه وبين أهل الدولة.

ووافق ذلك أن أهله كانوا قادمين من تونس في

سفينة، فأصابها قاصف من الريح فغرقت، فمات أهله وولده غرقاً. «وذهب الموجود والسكن والمولود. فعظم المصاب والجزع، ورجح الزهد» («التعريف» ص ٢٥٩). واعتزم الخروج عن المنصب. فأعفاه السلطان من منصبه قاضياً لقضاة المالكية، وأعاد سلفه المخلوع جمال الدين عبدالرحمن ابن خير في ١٧ جمادى الأولى سنة ٧٨٧.

وفي غمرة هذه المحنة لم يجد ابن خلدون عزاء له إلا في العودة الى العلم والتدريس والتأليف. وظل على ذلك ثلاث سنين.

٧٨٩: عزم على الحج، فخرج من القاهرة في منتصف رمضان سنة تسع وثمانين وسبعمائة الى مرسى الطور، وركب البحر من هنالك، عاشر شوّال، فوصل ينبع بعد شهر، فوافى المحمل فرافقه من هناك الى مكة فدخلها ثاني ذي الحجة.

وقضى فريضة الحج، وعاد الى ينبع، فأقام بها خمسين ليلة حتى تهيأ له السفر بالبحر، فسافر، ولما قارب مرسى الطور اعترضتهم الرياح، فلم يسعهم إلاّ قطع البحر الى جانبه الغربي، ونزلوا بساحل القصير، وتوجهوا من ثمّ الى قوص، فأراحوا بها أياماً، ثم ركبوا في النيل الى القاهرة فوصلها في جمادى سنة تسعين. ولقي السلطان.

٧٩١: شغرت وظيفة تدريس الحديث بمدرسة صرغتمش، التي كانت تقع الى جوار جامع أحمد بن طولون، فولاه السلطان التدريس بها في محرم سنة إحدى وتسعين.

وفي ٢٦ ربيع الآخر عين ناظراً لخانقاه بيبرس عوضاً عن شرف الدين عثمان الأشقر.

وفي هذه السنة وقعت فتنة الناصري (راجع عنها «التعريف» ص ٣١٤ ـ ص ٣٤٦، «والعبر» جـ٥ ص ٤٧٥ وما يليها).

٨٠١: توفي قاضي المالكية ناصر الدين ابن التَّنَسِي، وكان ابن خلدون آنذاك مقيماً بالفيوم لضم زرعه من وقف القمحية، فبعث إليه السلطان وقلده وظيفة قاضي المالكية في منتصف رمضان سنة إحدى وثمانمائة.

٨٠٢: ذهب لزيارة بيت المقدس، فوصل القدس ودخل المسجد الأقصى وتبرك بزيارته والصلاة فيه، ولم يدخل كنيسة القيامة، ثم انصرف الى الخليل لزيارة قبر إبراهيم الخليل، ومر في طريقه ببيت لحم، وارتحل من مدفن الخليل الى غزة، ومنها توجه الى مصر، فوافى السلطان بظاهر مصر ودخل في ركابه اواخر شهر رمضان سنة اثنتين وثمانمائة.

٨٠٣: وعزله السلطان من منصب قاضي المالكية، وولى بدلاً منه نورالدين ابن الخلال، وكان السبب في عزل ابن خلدون ـ فيما يقوله ابن قاضي شهبة في تاريخه (سنة ٨٠٣ لوحة ١٧٠ب) «مبالغته في العقوبات، والمسارعة إليها». فتولى ابن الخلال في منتصف المحرّم سنة ثلاث وثمانمائة.

وفي منتصف ربيع الأول من تلك السنة، سنة ٨٠٣، سافر ابن خلدون مع ركاب السلطان بعد أن استدعاه يشبك الدوادار، فوصل غزة، وأراح بها أياماً ترقباً للأخبار، ثم وصلوا الى الشام مسابقين الططر إلى أن نزلوا شقحب (قرب دمشق)، ثم أصبحوا في دمشق، وكان تيمورلنك في عساكره من التتار(الططر، كما يكتبها ابن خلدون) قد رحلوا من بعلبك قاصدين دمشق. فضرب السلطان فرج خيامه وأبنيته بساحة قبة يلبغا، ويئس تيمورلنك من مهاجمة دمشق، فأقام بمرقب على قبة يلبغا، يراقب جيش السلطان فرج، أكثر من شهر، وتجاول العسكران في هذه المدة ثلاث مرات أو أربعاً، فكانت الحرب سجالاً. ثم نمى الخبر الى السلطان أن بعض الأمراء المنغمسين في الفتنة يحاولون الهرب الى مصر للثورة بها، فأجمع رأيه للرجوع إلى مصر خشية من انتقاض الناس وراء اولئك الأمراء، واختلال الدولة بذلك. فأسرى السلطان ليلة الجمعة من شهر جمادى الآخرة، وساحل البحر الى غزة، وأصبحت دمشق في حيرة. فجاء القضاة والفقهاء واجتمعوا بالمدرسة العادلية، واتفق رأيهم على طلب الامان من الأمير تيمورلنك على بيوتهم وحرمهم، وشاوروا على ذلك نائب قلعة دمشق من قبل السلطان فرج، فأبى ذلك عليهم، فلم يوافقوه وأصروا على موقفهم، وخرج القاضي برهان الدين ابن مفلح الحنبلي، فأمنهم تيمورلنك، بعد أن تدلوا من

السور وقصدوا إليه. وقد سأل تيمورلنك برهان الدين عن ابن خلدون، وهل سافر مع عساكر مصر، أو أقام بالمدينة، فأخبره بمقامه في المدرسة العادلية. وبلغ ابن خلدون الخبر في جوف الليل، فخشي البادرة على نفسه، وبكر سحراً الى جماعة القضاة عند الباب، وطلب الخروج أو التدلي من السور، فأبوا عليه ذلك أولاً، ثم قبلوا ودلوه من السور، فوجد بطانة تيمورلنك عند الباب ونائبه الذي عينه للولاية على دمشق، واسمه شاه ملك من بني جقطاي، فحياهم وأوصلوه الى معسكر تيمورلنك، وجرى بينه وبينهم الحديث الذي أوردناه في ملحق كتابنا (ص ٣٠٦ ـ ص ٣٠٩).

وطلب ابن خلدون من تيمورلنك ان يسمح له بالسفر الى مصر. فأذن له، وفي الطريق إلى مصر قطع عليه الطريق ونهب ما كان معه، ونجا الى قرية هنالك، ثم ارتحل الى صفد، فأقام بها أياماً، ثم مر به مركب من مراكب ابن عثمان سلطان بلاد الروم، فركب البحر الى غزة ونزل بها، ومنها سافر الى القاهرة، فوصلها في شعبان سنة ٨٠٣.

وكان قد أشيع في مصر أنه هلك، فولى على المالكية جمال الدين الأقفهسي في جمادى الآخرة سنة ٨٠٣ فلما رجع ابن خلدون الى مصر، أعيد إلى منصبه في أواخر شعبان، واستمر في منصبه إلى أن سُعي فيه لدى السلطان فولى مكانه جمال الدين البساطي في أواخر رجب سنة ٨٠٤.

٨٠٤: ثم أعاده السلطان إلى الوظيفة في نهاية سنة ٨٠٤، وبقي في منصبه سنة وبعض سنة، ثم أعيد جمال الدين البساطي الى ما كان في سادس ربيع الآخر سنة ٨٠٦.

٨٠٧: ثم أعيد ابن خلدون قاضياً للمالكية في عاشر شعبان سنة سبع، ثم عزل في أواخر ذي القعدة من نفس السنة.

٨٠٨: في شعبان أعيد ابن خلدون قاضياً للمالكية لسادس مرة. وفي ٢٥ رمضان من سنة ٨٠٨ (ثمان وثمانمائة) توفي وهو في منصبه، ودفن في مقبرة الصوفية خارج باب النصر بالقاهرة.

(ترجمان) العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر

المقدمة

«مقدمة» ابن خلدون من الأعمال الكبرى للفكر الإنساني على مرّ العصور. كيف لا، وهي تضع الأسس الأولى لعلم جديد هو علم العمران الذي هو مزيج من علم السياسة وفلسفة التاريخ وعلم الاجتماع بالمعنى الحديث. ونقول «مزيج» لأننا لا نستطيع ان ندرجها تحت واحد فقط من هذه العلوم الثلاثة، وإلا بالغنا في التقدير او نقصناها حقها لدى الوزن والمقارنة. ونحسب أن الذين نقدوا ابن خلدون والذين أمعنوا في تمجيده قد أخطأوا على السواء لأنهم لم يلاحظوا هذه الواقعة:

فالذين أخذوا عليه قصور المنهج التاريخي أخطأوا لأنهم ظنوا «المقدمة» بحثاً منظماً **traité systématique** في النقد التاريخي، فانتظروا أن يجدوا فيه ما ينتظرون من كتاب مثل كتاب «المدخل الى الدراسات التاريخية» للانجلوا وسينوبوس أو كتاب عن «المنهج التاريخي» ـ بينما لم يرد ابن خلدون إلاّ أن يشير إشارة عامة الى أوهام او مغالط المؤرخين وأن يدعو من وراء ذلك الى إقامة «منهج تاريخي» أو نقد للتاريخ.

والذين أنكروا عليه أنه فيلسوف للتاريخ إنما تلمسوا وراء آرائه في تطور الدول فلسفة منظمة في التاريخ والزمان تقوم بدورها على فلسفة في الوجود شأن كل فلسفة حقة في التاريخ، بينما هو لم يقصد الى شيء من ذلك، لأنه إنما اراد استقراء الأحوال التاريخية الواقعية للدول التي عاصرها وشارك في أحداثها، ثم استشرف بفكره إلى شواهد من التاريخ الاسلامي بخاصة وأحياناً الى شواهد من التاريخ العام تأييداً للقواعد العامة التي استخلصها مباشرة من الأحوال الواقعية.

والذين استكثروا عليه أن يكون مؤسساً لعلم الإجتماع إنما قاسوه بعلم الاجتماع كما رسخت قواعده في النصف الثاني من القرن الماضي وأوائل هذا القرن، وهو قياس غير مقبول من الناحية التاريخية كما أن تطور علم الاجتماع قد سار في اتجاه آخر غير الاتجاه الذي

كان عسى أن يتخذه لو أنه بدأ من النقطة والأسس التي خلفها ابن خلدون، فإن القارىء يحار احياناً في معرفة الباب الذي يندرج فيه هذا أو ذاك من المعاني الرئيسية في «المقدمة» فمثلاً فكرة «العصبيّة» هل هي فكرة سياسية او ظاهرة اجتماعية؟ وآراؤه في الكسب والمعاش هل هي آراء اجتماعية أو بالأحرى اقتصادية؟ وهل نظرياته في الدول وأحوالها وما يطرأ عليها، تدخل في باب النظم السياسية، أو هي مجرد استقراءات للأحوال التاريخية فتدخل تبعاً لهذا في فلسفة التاريخ؟ كل هذه الأسئلة لا بد ان تثور في ذهن القارىء وهو يقرأ«المقدمة» حين يحاول ان يردّها الى العلم الذي تنتسب اليه.

وفي رأينا أن الجواب عن هذه الأسئلة جميعاً لن يتحقق إذا حاولنا إدراجها تحت علم واحد، ولا مناص إذن من القول بأنها مزيج من تلك العلوم الثلاثة: فلسفة التاريخ ومنهجه، علم السياسة، علم الاجتماع. واذا كان لا بد من إدراجها تحت علم واحد، فلنسمه «علم العمران البشري» بالمعنى الواسع الذي اراده ابن خلدون لهذه التسمية.

وليس لنا بعد هذا أن نطلب من ابن خلدون في هذه «المقدمة» أن يقدّم لنا عرضاً منظماً systématique - ولو في صورة إجمالية - لهذه العلوم الثلاثة: أحدها أو كلها، وإلا أسأنا فهمه، أو أسأنا الى هذه العلوم نفسها.

«مقدمة» ابن خلدون إذن مزيج من فلسفة التاريخ وعلم السياسة وعلم الاجتماع، وليس لنا أن نحكم عليها إلا على هذا الأساس وحده. هنالك تتبدى لنا أصالتها بكل جلاء:

فهذه الأصالة ظاهرة أولاً في أنها أول كتاب عرض لأحوال الاجتماع البشري في الدولة ولاحظ ما يطرأ عليه من عوارض ذاتية. وانتهى الى أن المجتمع الانساني ممثلاً في الدولة كائن عضوي حيّ. يولد ثم ينمو ثم ينضج ثم يستهلك نفسه ثم يموت. وحدّد لهذا الكائن العضوي عمراً هو في نظره اربعة أجيال، والجيل أربعون عاماً. وربط بين هذا الكائن وبين الظروف المحيطة: جغرافية وجوّية وإقليمية. لهذا بدأ بأن قسّم العالم الى أقاليم، ووصف الطبائع التي يستلزمها مناخ كل إقليم، وما يستتبع ذلك من آثار في نفوس وأجسام ساكنيه. فكانت ها هنا محاولة جيدة للربط بين الكائن والبيئة على نحو شبيه بما نعرفه اليوم في علم السكان والجغرافيا البشرية، وإن كان ابن خلدون في هذا الفصل قليل الحظ من الأصالة، لأنه اعتمد اعتماداً كلياً على بطليموس والجغرافيين العرب وعلى رأسهم الإدريسي والمسعودي.

وإنما أصالته فيما تلا ذلك من فصول عن الدول وأحوال تطورها والملك والتغلب وأنواع الملك وكيف يسري إليه الانحلال. صحيح أنه لم يقم ببحث مقارن في النظم السياسية، وكاد يقصر بحثه على الخلافة الإسلامية، مع أنه كان يعرف ما كتبه أرسطو في «السياسة» وأفلاطون في «الجمهورية» (السياسة). لأنه قرأ مؤلفات ابن رشد أعني تلخيصاته لكتب ارسطو ومن بينها كتاب «السياسة» ثم «الجمهورية» لأفلاطون. أترى رغبته في «الأصالة» هي التي حملته على عدم عقد هذه المقارنات مع النظم التي ذكرها أرسطو وأفلاطون؟ إن كان الأمر هكذا، فسيكون هذا مبرّراً غريباً لموقفه في هذه المسألة. انه يقتبس[1] من كتاب «السياسة» في تدبير الرياسة» المنسوب الى ارسطو والذي نشرناه لأول مرة[2] سنة ١٩٥٤، ولكنه لا يكاد يأخذ عنه شيئاً ظاهراً. والسبب في هذا عندنا أن الكتاب في واجبات السياسي، وابن خلدون لا ينظر في الواجب ce qui est en droit بل فيما هو واقع ce qui est en fait من أحوال الدول، ومن هنا لم يكن له أن يأخذ عن هذا الكتاب وامثاله من الكتب السياسية التي تبحث فيما هو واجب en droit لا فيما هو واقع en fait. و«جمهورية» أفلاطون و«سياسة» ارسطوطاليس وما كتبه الفرس في السياسة أَدْخَلُ في باب الواجب منها في باب الواقع، وهذا هو ما يميزها من «مقدمة» ابن خلدون. ومن هنا كانت الأصالة عنده: فهو يمتاز من سائر المؤلفين في السياسة مثله انهم بحثوا في الدولة كما يجب ان تكون. لا في الدولة كما هي في واقع التاريخ والواقع الحي المعاصر له، ولهذا كان بحث ابن خلدون أقرب الى «العلم» الوضعي بالمعنى الحديث لهذا اللفظ، ولعل هذا هو ما جعله يفخر قائلاً عن هذا العلم الذي ابدعه على حد تعبيره إنه أطلعه الله عليه «من غير تعليم ارسطو ولا افادة موبذان» (ص ٣٨. القاهرة

(١) «المقدمة» طبعة بولاق ط٣ ص٣٨. القاهرة سنة ١٣٢٠هـ.
(٢) «الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام». القاهرة سنة ١٩٥٤.

سنة ١٣٢٠هـ) وإن جميع الذين سبقوه كلهم «حوّم على الغرض ولم يصادفه ولا تحقق قصده ولا استوفى وسائله. ونحن ألهمنا الله إلى ذلك إلهاماً، وأعثرنا على علم جعلنا سن بكره وجهينة خبره» (ص ٣٩ من نفس الطبعة). فإشارته إلى أنه أبدع هذا كله«من غير تعليم ارسطو ولا إفادة موبذان» معناها أنه لم يستفد في إنشائه من علوم اليونان ولا كتب الفرس.

وأصالته ظاهرة في تفرقته بين العمران البدوي والعمران الحضري، وفي دراسة كل نوع منهما دراسة تعتمد على فكرة البيئة وعلى تأثير الأحوال الاقتصادية في أبدان البشر وأخلاقهم، مما يفضي به الى وضع أثبات بخلال الناس في كل نوع منهما.

ثم تأتي فكرة «العصبية»، وهي مزيج من العنصرية racisme والقومية المحددة وإن كانت أدخل في معنى الجنس race منها في معنى الجماعة القومية، لأنها «إنما تكون من الالتحام بالنسب، أو ما في معناه»، فهي اذن تقوم على فكرة الدم، أما الأرض فليست من مقوّمات العصبية. على أن غاية العصبية هي الملك والدولة.

وتبدو الأصالة كذلك في فكرته عن عمر الحضارة. فابن خلدون يرى أن «العمران كله من بداوة وحضارة وملك وسوقة ـ له عمر محسوس، كما أن للشخص الواحد من أشخاص المكونات عمراً محسوساً. وتبيّن في المعقول والمنقول أن الأربعين للإنسان غاية في تزايد قواه ونموّها، وأنه إذا بلغ سنّ الاربعين وقفت الطبيعة عن أثر النشوء والنمو برهة، ثم تأخذ بعد ذلك في الانحطاط ـ فلتعلم أن الحضارة في العمران، لأنها غاية لا مزيد وراءها، وذلك أن الترف والنعمة أيضاً كذلك إذا حصلا لأهل العمران دعاهم بطبعه الى مذاهب الحضارة والتخلّق بعوائدها، والحضارة... هي التفنن في الترف واستجادة أحواله والكلف بالصنائع التي تؤنّق من أصنافه وسائر فنونه من الصنائع... وإذا بلغ التأنق في هذه الأحوال... الغاية تتبعه طاعة الشهوات، فتتلون النفس من تلك العوائد بألوان كثيرة لا تستقيم حالها معها في دينها ولا دنياها» (ص ٣٥٣ طبعة بولاق الثالثة، القاهرة سنة ١٣٢٠هـ).

وهذه فكرة أصيلة لم نرها لأحد قبل ابن خلدون، وتربطه بفلسفة الحضارة بمعناها في هذا العصر Kulturphilosophie خصوصاً عند اشبنجلر، وإن كانت الفكرة عند ابن خلدون تتلون باللون الديني على عادته في كل «المقدمة».

والواقع ان المميز الأكبر بين ابن خلدون وفلاسفة الحضارة والاجتماع والسياسة في العصر الحديث هو غلبة الروح الدينية على اتجاهه في التفسير والتعليل. وهو أمر مفهوم بطبعه لدى مفكر ينتسب بكل روحه الى الحضارة الاسلامية والى العصر الوسيط. ومن العسير أن نعثر في تأويلاته وتعليلاته على نزعة عقلية صريحةrationaliste. وأنى لنا أن نظفر بها عند رجل يؤمن بالكهانة والرؤيا والسحر، ويسمح للخوارق بأن تدخل عوامل في توجيه الأحداث التاريخية!.

المراجع

في كتابنا «مؤلفات ابن خلدون» درسنا بالتفصيل كل مؤلفاته، وأوردنا ثبتاً وافياً بما كتب عنه من كتب ومقالات بمختلف اللغات. القاهرة ط١ سنة ١٩٦٢، ط٢ تونس ١٩٧٧.

أدورنو

Adorno (Theodor Wesengrund)

(1903 - 1969)

فيلسوف وموسيقي ألماني ينتسب الى «مدرسة فرانكفورت».

ولد في فرانكفورت ـ على نهر الماين ـ في ١١ سبتمبر ١٩٠٣، وتوفي في سنة ١٩٦٩ ـ من اسرة يهودية ميسورة، وكانت امه مغنية وأصل اسرتها من جنوة.

وقد قال عن نفسه: «درست الفلسفة والموسيقى، وبدلاً من أن أنسحب من احداهما، كنت دائماً اشعر طوال حياتي بأنني في هذين الميدانين المختلفين، أبحث عن نفس الشيء وفي سنة ١٩٢٤ حصلت على الدكتوراه الأولى برسالة في الفلسفة، وفي سنة ١٩٣١ حصلت على دكتوراه التأهيل للتدريس في الجامعة برسالة عن كيركيجور، وعلّمت الفلسفة في جامعة فرانكفورت الى أن طردني النازي منها في سنة ١٩٣٣».

ذلك أنه بدأ بدراسة التأليف الموسيقي، وفي سنة

١٩٠٣ صار مساعداً في «معهد البحث الاجتماعي» في فرانكفورت. وبعد حصوله على الدكتوراه المؤهلة للتدريس Habilitation في سنة ١٩٣١ عين مدرساً في جامعة فرانكفورت، لكنه لما تولت النازية الحكم في المانيا في ٣٠ يناير ١٩٣٣ طردته من التدريس في الجامعات الألمانية بوصفه يهودياً. فهاجر الى إنجلترا في سنة ١٩٣٤، وبقي فيها ٤ سنوات. ثم هاجر في سنة ١٩٣٨ الى الولايات المتحدة الأمريكية، حيث عين مديراً للموسيقى في ادارة مشروعات البحث في راديو برنستون٢ من سنة ١٩٣٨ حتى ١٩٤١، ثم صار مديراً ثانياً لمشروع البحث في التمييز الاجتماعي في جامعة كاليفورنيا في باركلي من سنة ١٩٤١ حتى سنة ١٩٤٨. وبالاشتراك مع ماكس هوركهيمر Horkheimer أصدر كتاب «ديالكتيك التنوير» (سنة ١٩٤٧). كذلك كتب، بالاشتراك مع عالم النفس الأمريكي نفت سانفورد Nevitt Sanford ـ كتاب: «الشخصية الاستبدادية» (سنة ١٩٥٠) وهو دراسة نقدية حادة للمذاهب السياسية الشمولية، في اطار التحقيقات الخاصة بمعاداة اليهود، والتي كانت تجريها «جماعة باركلي لدراسة الرأي».

وفي سنة ١٩٤٩ عاد الى المانيا، وبرر ذلك بدافعين: الأول اعادة معهد فرانكفورت للأبحاث الاجتماعية، والثاني ـ كما قال ـ: «لأن اللغة الالمانية تمثل نوعاً من النسب المختار الخاص جداً مع الفلسفة، ومع التفكير النظري» فحاول اعادة وجود ذلك المعهد هو وهوركهيمر. ثم صار استاذاً في جامعة جيته، التي هي جامعة فرانكفورت، وكانت محاضراته تدور خصوصاً حول المشاكل التي عجّت بها الحياة السياسية والاجتماعية في الخمسينات والستينات. وكان يعد من قادة الحركات السياسية العنيفة ذات الاتجاه اليساري في المانيا في تلك الفترة، وما لبث أن وقع في نزاع مع شباب هذه الحركات، فهاجمه خصوصاً أتباع ماو، واتهموه بالضلوع مع النظام القائم والافتقار الى الثورية. وذلك لأنه وإن دعا الى التغيير الاجتماعي الجذري فإنه كان يرى أن يتم ذلك بدون استخدام العنف.

وفي أثناء رحلة في سويسرة سقط صريعاً لأزمة قلبية مفاجئة، وذلك في مدينة اتسرمت Zermatt المنتجع السياحي الشهير، في ٦ اغسطس سنة ١٩٦٩ وترك بعد وفاته كتابين لم ينشرهما إبان حياته؛ احدهما هو «النظرة الجمالية» والثاني بحث عن بيتهوڤن.

آراؤه

تأثر أدورنو بهيجل، وفرويد، وجورج لوكاتش، ودرس الموسيقى على يد ألبان برج Alban Berg في ڤينا.

وتوزعت مؤلفاته بين الموسيقى والفلسفة والاجتماع ـ وهاك أهمها:

١ ـ «كيركجور: تركيب ما هو جمالي» ـ ١٩٣٣، توبنجن.

٢ ـ «فلسفة الموسيقى الجدية» ـ ١٩٤٩، توبنجن.

٣ ـ «محاولة بحث عن ڤجنر» ـ ١٩٥٢.

٤ ـ «نقد الحضارة والمجتمع» ـ ١٩٥٥، فرانكفورت.

٥ ـ «تنافرات» ـ ١٩٥٦.

٦ ـ «في النقد المابعدي لنظرية المعرفة» ـ ١٩٥٦، استوكهلم.

٧ ـ «مناحي الفلسفة الهيجلية» ـ ١٩٥٧.

٨ ـ «المدخل الى علم الاجتماع الموسيقي» فرانكفورت ١٩٦٢.

٩ ـ «تعليقات في الأدب»، ٣ أجزاء، فرانكفورت ١٩٥٨، ١٩٦١ ـ ١٩٦٥.

١٠ ـ «علم الاجتماع: خطب ومحاضرات» (بالاشتراك مع هوركهيمر)، فرانكفورت سنة ١٩٦٢.

١١ ـ «مهاجمات»، فرانكفورت ١٩٦٣.

١٢ ـ «ثلاث دراسات عن هيجل»، فرانكفورت ١٩٦٦.

وآراء أدورنو لا تكوّن مذهباً منسقاً محكماً، بل هي تفاريق مشتتة في مختلف كتبه، والاتجاه السائد في كتاباته هو تتبع «الانحلال» في الحضارة المعاصرة. ولهذا تتردد في كتاباته هذه المقاصد: الانحلال، التحلل، الأزمة، التصفية، الانهيار. ويتجلى هذا بوضوح في المحاضرة الاستهلالية التي ألقاها في جامعة فرانكفورت

نما عين مدرساً فيها، وذلك في سنة ١٩٣١، وموضوعها هو: «أهمية الفلسفة ودورها في الوقت الحاضر». وفيها يوجه سهام النقد لكل التيارات المعاصرة في الفلسفة: مدرسة ماربورج، (الكنتية الجديدة)، فلسفة الحياة (دريش) ووجودية هيدجر، الوضعية في مدرسة وبرجسون. فقد رأى ادورنو ان كل هذه التيارات الفلسفية تفضي - بطرق مختلفة - الى نفس التناقض إنها تحاول - بعد انهيار المذاهب المثالية - الوصول الى نظام في الوجود ملزم، وهذا الالزام يبهظ كاهل الفرد بواسطة فكرة الهوية والكلية: الدولة، السلطة، المؤسسة، الادارة، البيروقراطية، ولهذا دعا ادورنو الى الغاء المقولات العقلية القبلية، ابتغاء الابتداء من الوقائع المادية.

وفي كتابه «ديالكتيك التنوير» (١٩٤٧) يتناول تدمير العقل بواسطة العقل نفسه في المجتمع المعاصر. ان اتجاه الفكر الحديث هو الى السيطرة على الطبيعة، لكن السيطرة على الطبيعة تؤدي بدورها الى سيطرة العقل على نفسه، أي الاستبداد والقهر والتنظيم المحكم الخانق، لقد انقلبت فكرة العدالة والحرية وحقوق الانسان - في المجتمعات الصناعية - الى تقهقر «العقل» والى أن تكون معادية لليبرالية الديمقراطية فتفرض السلطة والبطش والقهر للعقل وللإنسان، ويفزغ ادورنو من طغيان وسائل الاعلام: من صحافة، واسطوانات، وأفلام، وراديو، وإعلانات وما أدى اليه هذا كله من نمطية الثقافة والبرامج على غرار النمطية Autoindustrialization في الصناعة. . فالثقافة التي ادعو انها اصبحت ديمقراطية ليست من الديمقراطية في شيء. والمديرون Managers الجدد للثقافة - يساعدهم متخصصون في التسويق Marketing يكتفون بتقديم الفتات من الثقافة البورجوازية التقليدية، ولا ينتج عن هذا إلا «الخداع الهائل للجماهير».

نشرات مؤلفاته

تقوم دار سوركمپ للنشر في فرانكفورت بنشر مجموع مؤلفاته Gesammel te Schriften في ٢٣ مجلداً، بإشراف رولف تيدمان Rolf Tiedmann منذ سنة ١٩٧٠.

المراجع

- F. Bockelmann: Veber Marx und Adorno. Frankfurt, 1972.
- R. Court: Adorno et la nouvelle musique, Paris, 1918.
- M. Jimenez :Adorno, art, idéalogie et théorie de l'art, Paris, 1973.
- G. Rose: The Melancholy service. An Introduction to the thoughts of Theodor W. Adorno London and Basingstoke, 1978.
- Die Neue Linke nach Adorno. München, 1969.
- M. Jay: l'imagination dialectique. Histoire de l'ecole de Francfort (1923 - 1950),Payot, Paris, 1977.
- G. M. Vincent: La théorie critique de L'Ecole de Francfort, Paris, 1976.
- V. Zima: l'ecole de Francfort Dialectique de la particularité, Paris, 1974.

الإرادة

Wille (D.) Will (E.)

Volontá (I); Volontad (SP.)

Voluntas (l.); Boulesis (G.)

يعرّفها معجم لالاند كما يلي ١: شكل الفعل الشخصي الذي يتضمن - في صورته الكاملة امتثالاً للفعل المراد احداثه، وقراراً وقتياً بالميل الى هذا الفعل، وتصور الاسباب الداعية الى انجازه او عدم انجازه، والشعور بقيمة هذه الأسباب، والتصميم على الفعل وفقاً لما تشير اليه والانتهاء الى التفنيد او الاقناع النهائي. وديكارت يقول: «الارادة تقوم فقط في انه من اجل ان نؤكد او ان ننفي، وان نواصل او ان نتجنب الامور التي يقترحها العقل علينا - نحن أن نفعل بحيث لا نشك ابداً في أن قوة خارجية ترغمنا على ذلك» ١ ديكارت: «التأملات» ٤: ٧).

(٢) صفة للخلق تقوم في القوة المتفاوتة المقدار، والتي بها يبقي الميل، الذي يشعر به المرء انه هو هو عن وعي، ويصير فعلاً على الرغم من مقاومة ميولٍ اخرى بالنسبة اليها يعدّ نفسه سلبياً، وبهذا المعنى يقال: «ارادة

ضعيفة»، و«لديه ارادة».

(٣) وفي الأخلاق: الارادة هي استعداد اخلاقي للفعل على نحو معين إما بوجه عام، وإما في حالة معينة.

وبهذا المعنى الأخلاقي أثيرت مشكلة الارادة في الفلسفة منذ سقراط، وأفلاطون على النحو التالي: هل يفعل الانسان الشرّ ارادياً؟ وقرر كلاهما أن الانسان لا يفعل الشرّ بارادته، بل عن جهل بالخير. ومن ثم قالا إن الفضيلة هي العلم بالخير، ويكفي ان يعلم ما هو الخير لكي لا يفعل الشرّ لكن ارسطو جاء فشكك في هذه النظرية، وقال إن الانسان قد يفعل الشرّ بارادته وعن علم بأنه شرّ (راجع: «الاخلاق الى نيقوماخوس» م٣ ف٥) ومن هنا يمكن التمييز بين الارادة الطيبة، والارادة السيّئة: فالأولى هي العزم الراسخ على فعل الخير، والثانية هي الإرادة الموجّهة نحو فعل الشر. لقد رأى أرسطو أن لدى الانسان ارادة للخير. وإذا امتزج هذا مع الحكم على ما يؤدي الى الخير في ظروف معينة، فإنه ينتج عن هذا: اختيار airesis والمعايير التي وفقاً لها يتم الاختيار يمكن ان تختلف من شخص الى آخر وليست واحدة بين الناس جميعاً («الأخلاق الى نيقوماخوس» ص ١١١٢أ ١٣ ـ ١٨).

وكما أن «الفضيلة تتوقف علينا نحن، فكذلك الرذيلة تتوقف علينا نحن، لأنه حيث لا يتوقف الأمر إلا علينا كيما نفعل، فإنه لا يتوقف إلا علينا أيضاً الا نفعل، ومتى كنا نستطيع ان نقول: لا! ـ كذلك نستطيع أن نقول: نعم! وتبعاً لذلك فإنه إذا كان فعل الخير يتوقف علينا فكذلك يتوقف علينا فعل ما هو شائن، وبالعكس، إذا كان عدم فعل الخير يتوقف على إرادته، فإن فعل الشرّ يتوقف عليها أيضاً» («الأخلاق الى نيقوماخوس» م٣ ف٦).

أما المفكرون المسيحيون في عصر الآباء ثم في العصور الوسطى فقد استلهموا: «سفر التكوين» ورسائل القديس بولس من ناحية، واستندوا من ناحية اخرى الى ارسطو، ومن أوائل من عالجوا مسألة حرية الإرادة القديس اوغسطين في كتابه: «في حرية الارادة» (مجموعة الآباء اللاتينية PL جـ٣٢، عمود ١٢٣٥، ١٢٤٠، ١٢٤١» وكتابه Retractiones (PL جـ٣٢ عمود ٥٩٦)، ثم يوحنا الدمشقي في كتابه: «الدين المستقيم» (مجموعة PG جـ ٩٤). وقد أكد اوغسطين حرية الاختيار.

وقال القديس أنسليم (من كنتربري) أن حرية الارادة هي القدرة على المحافظة على الارادة المتحيزة («الحوار حول حرية الارادة PL جـ١٥٨ عمود ٤٩٤) بينما قال أنسليم اللاؤني إن حرية القرار هي «القدرة على فعل الخير او الشرّ» ورأى أن الملائكة والمسيح كانوا قادرين على استعمال هذه القدرة بنوعيها، لكن الملائكة وحدهم هم الذين استعملوها (ابليس)، بينما المسيح لم يستعملها وان كان يملكها. وبرأي أنسليم اللاؤني أخذ القديس ألبير الكبير، ولكنه أنكر ان يكون الله أو القديسون قادرين على فعل الشر، وإن كان ذلك لا يسلبهم حرية فعل الشر بالامكان العام (ألبير الكبير: الخلاصة في الانسان Summa de hominé من ٥٨٥ ـ ٥٨٦، ٥٨٩ ـ ٥٩٠).

أما القديس توما الاكويني فاتخذ في هذا الموضوع مواقف متباينة طوال حياته. ابتداءً من شرحه على كتاب «الأقوال» لبطرس اللومباردي» مروراً بكتاب «في الحقيقة» وشرحه على كتاب «الأخلاق» لارسطو، حتى كتابه «الخلاصة اللاهوتية» في اخريات عمره، ففي الكتب الثلاثة الأولى أكد أن الارادة تهدف إلى الخير، أما في «الخلاصة اللاهوتية» فإنه ميّز بين القدرة العقلية، والقدرة الارادية. وقال إن للعقل الدور الأكبر في الأفعال الأخلاقية، لأن العقل هو الذي يحدّد اهداف الارادة. وهكذا أكّد ان الارادة إنما تفعل بحسب توجيهات العقل.

لكن في النصف الثاني من القرن الثالث عشر اتخذ المفكرون المسيحيون المنتسبون الى طريقة القديس فرانسيسكو الأسيزي موقفاً متعارضاً تماماً مع موقف القديس توما الاكويني، إذ جعلوا للارادة المقام الأول، وبهذا وضعوا اول صورة لمذهب الاراديةVolontarism فجاء والتر الذي هو من بروجه Walter de Bruges وميّز بين الارادة الطبيعية ـ وهي الشهوة السلبية التي تميل الى الخير، وبين الارادة الحقيقية التي لها القدرة على الحكم والتفريق، وهي ثقة ايجابية تقدر على أن تقبل، او ترفض ما يقدمه العقل لها. وهذه الإرادة مستقلة عن العقل ـ

كذلك قال جيوم دلامار Guillaume de la Mare أن للإرادة قدرتين: ايجابية وسلبية: سلبية من حيث ان عليها ان تتلقى موضوعها من العقل، وايجابية من حيث أنها تحرك نفسها وتحرك سائر اجزاء النفس.

وحاول ايجيدوس الذي من روما Gilles de Rome أن يوفق بين توما الاكويني وبين هؤلاء الفرنسيسكان، فقال إنه حين يقدم العقل الى الارادة الخير المطلق، فإن الارادة لا تملك إلا الأخذ به، لكن الارادة حرة في التحكم في أفعالها هي حينما يكون هناك مجال للاختيار بين درجات نسبية من الخير: انها هنالك تستطيع أن تأخذ بالأوجه الخيرة او الشريرة للأمر الذي يقدمه العقل.

لكن أكبر انصار مذهب «الارادية» هو يوحنا دونس اسكوت Jean Duns scot. لقد نظر الى المشكلة من حيث التقابل بين نظام أو مذهب الطبيعة، وبين نظام او مذهب الحرية. فالعقل الانساني الواحد ذو الموضوع الواحد لا يمكن أن ينتسب الى كلا النظامين (أو المذهبين) في وقت واحد، إنه لا يمكن أن يكون ناتج الضرورة الطبيعية، وناتج حرية الارادة في وقت واحد معاً. وفي الله لا يمكن أن تجتمع حرية الارادة والضرورة معاً: إن الله يحب بالضرورة اللامتناهية، وليس الأمر كذلك بالنسبة الى الارادات المخلوقة. فحب الله وارادته هما عين ماهيته، أما حب الإنسان وارادته فليس عين ماهيته. والارادات الانسانية لا تحتاج الى التشوق الى الغرض الذي يقدمه اليها العقل الانساني، ان في استطاعتها أن تفعل، ولا تفعل، وفي وسعها ان تفعل على النحو الذي وجب لها. والارادة هي التي تتحكم في سائر الاستعدادات(أو القدرات) الانسانية فالارادة اذن اسمى من العقل، لأنها هي التي تتحكم في العقل، لأن المحبة charité أسمى من المعرفة، والخير أسمى من الحقيقة (دونس اسكوت: Questiones quodlibetales ١٤ ـ ٢١).

وبمثل هذه النظرية قال وليم الأوكامي. لقد تصور حرية الارادة بمعنيين: الأول هو الاستقلال عن القهر، والثاني هو تلقائية الفعل، إن الارادة حرة، وهي قدرة فعالة، تستطيع ان تشتهي والا تشتهي ما يقدم اليها من جانب العقل. وللارادة حرية في اختيار غرضها، كما أنها حرية اختيار الوسائل المؤدية الى تحقيق غرضها. ان الطبيعة محكومة بالقوانين المفروضة عليها، أما الانسان فلا ينتسب الى نظام الطبيعة، وإنما ينتسب الى نظام الحرية.

وفي العصر الحديث نجد أولاً ديكارت، الذي اتخذ موقفاً قريباً من موقف دونس اسكوت، من حيث توكيد دور الارادة في الأحكام إذ يرى ديكارت أن العقل لا يخطىء، وإنما يحدث الخطأ بسبب الارادة. فالمسؤول عن الوقوع في الخطأ هو الارادة، ما دام العقل قد توصل الى أفكار واضحة متميّزة. إن العقل لا يخطىء ابداً من حيث هو عقل، ودوره هو تأمل الأفكار وعلاقاتها بعضها ببعض، والبحث عنها حينما لا تتوافر لديه. اما الإقناع فهو من عمل الارادة، ولهذا فإن المسؤولية تقع عليها في حدوث الخطأ، ومن هنا كان الدور الكبير الذي يعزوه ديكارت الى الارادة في مواجهة العقل.

يقول ديكارت في التأمل الرابع من «تأملاته»: أما اذا تأملت في نفسي عن قرب، وأدركت ما هي أخطائي (وهي وحدها التي تشهد على أن عندي نقصاً) فإنني أجد انها تتوقف على تضافر سببين: هما قوة المعرفة التي في باطني، وقوة الإختيار أي حرية إرادتي، أعني عقلي وارادتي معاً. ذلك لأنه بالعقل وحده أنا لا أوكد ولا أنفي أي شيء بل اتصور فقط الأفكار عن الأشياء، واستطيع ان أذكرها او ان انفيها، وإذا تأملتها على هذا النحو يمكن القول أنه في العقل لا يوجد اي خطأ، بشرط ان نأخذ كلمة: «خطأ» بمعناها الصحيح. وعلى الرغم من وجود ما لا نهاية له من الأشياء في العالم، مما ليس وفي ذهني أي فكرة عنه، فإنه لا يمكن أن نقول بسبب هذا إنه محروم من هذه الأفكار كشيء راجع الى طبيعته، بل ينبغي ان يقال فقط إنه لا يملكها، لأنه لا يوجد أي دليل على أن الله كان عليه أن يهبني رؤية أكبر وملكة أقوى على المعرفة من تلك التي وهبني إياها.. وإذا فحصت عن الذاكرة، أو الخيال، أو أية ملكة أخرى، فإني لا أجدها إلا صغيرة جداً ومحدودة. بينما هي في الله كبيرة جداً ولا متناهية. اللهم إلا الارادة وحدها، فإني أشعر بأنها فيّ كبيرة جداً الى درجة أنني لا أستطيع أن أتصور في نفسي فكرة أكبر منها وأوسع، حتى

إنها هي التي تجعلني اعرف أنني أحمل صورة التشابه مع الله. ذلك لأنه على الرغم من أنها في الله أكبر جداً مما هي في أنا ـ إمّا من حيث المعرفة أو من حيث القدرة، وهما مرتبطتان مما يجعلهما أكثر رسوخاً وفعاليّة، وإما بسبب الموضوع، بقدر ما تتعلق الارادة بالكثير من الأشياء (مجموع مؤلفات ديكارت، نشرة آدم وتانري، جـ٩، ص ٤٥ ـ ٤٦، باريس ١٩٧٣). والفارق بين الارادة الالهية والارادة الانسانية هو أن الارادة الالهية تخلق الوجود وما فيه من حق وخير، بينما الارادة الانسانية لا تستطيع ذلك.

وبعد ديكارت جاء اسبينوزا فأكد أولاً الفارق بين الارادة والعقل عند الانسان، وقال إنهما لا يشتركان إلا في الاسم فقط. (اسبينوزا: «الأخلاق» ق١، القضية رقم ١٧، الحاشية) ثم رد بعد ذلك الارادة الى العقل ولهذا قال ان التصور المسيحي لعملية الحق، بوصفه فعل حرية مكلفة، تصور باطل «لأن الارادة لا يمكن أن تسمى علّة حرة، بل هي علة ضرورية» (الكتاب نفسه، القضية رقم ٣٢). ويجب أن تشارك في ضرورة الفكر. ومن هنا ينتج أن «الله لا يفعل عن ارادة حرة، وإنما يصدر كل شيء عن الله عن ضرورة باطنة في طبيعته، وتلك هي الطبيعة الطابعة nature naturans، التي منها مصدر الطبيعة المطبوعة nature naturata أي الوجود. وبالجملة يهاجم اسبينوزا رأي ديكارت وآراءه في سيادة الارادة على العقل، ويرد الارادة الى العقل.

وهنا نصل الى امانويل كنت الذي عني خصوصاً بدور الارادة في الأخلاق، ومن هنا بحث في علاقتها بالخير والشر، وبحث في النيات. وأوسع ما كتبه في موضوعها هو ما ورد في كتابه: «نقد العقل العملي»، وهذا طبيعي لأنه بحث في الأخلاق.

يتحدث كنت عن «الارادة المحضة» في مقابل «العقل المحض»، ويقول: «إن الحقيقة الموضوعية لارادة محضة ـ أو وهو نفس الشيء ـ لعقل محض عملي، تقوم في القانون الأخلاقي، المعطى قبلياً a Priori بواسطة واقعة لأنه هكذا يمكن أن نسمّي تحديد الارادة، الذي هو أمر لا مفر منه، وإن لم يقم على مبادىء تجريبية. وفي تصور الارادة يوجد، متضمناً من قبل تصور عليّه، مع حرية، أعني عليّه غير قابلة للتحديد بواسطة القوانين الطبيعية، وتبعاً لذلك فإنها ليست قابلة لعيان تجريبي كبرهان على حقيقتها الفعلية. ومع ذلك فإنه في القانون العملي المحض القبلي، فإنها تبرر تبريراً كاملاً، حقيقتها الموضوعية، لا من أجل (ومن السهل ادراك هذا) الاستعمال النظري، بل فقط من أجل الاستعمال العملي. وتصور موجود له ارادة حرة هو تصور لعلّة في ذاتها Causa noumenon وبهذا يتأكد المرء أن هذا التصور لا يناقض نفسه بنفسه من جراء ان تصور علّة على أنها صادرة عن الذهن المحض، ومضمن من حيث حقيقته الموضوعية فيما يتعلق بالموضوعات بوجه عام بواسطة الاستنباط، ومستقل ذهنياً بسبب اصله عن كل الاحوال المحسوسة، وليس محصوراً في الظواهر (اللهم إلا اذا تعلق الأمر باستعماله استعمالاً نظرياً معيناً) ـ يمكن قطعاً أن يطبق على الأشياء من حيث هي موجودات للذهن محضة». (كنت: «نقد العقل العملي»، ترجمة فرنسية ص ٦٨، باريس ١٩٧٤).

ولتفسير هذا النص نقول إن كنت يميّز بين نطاق فعل العقل النظري المحض، ونطاق فعل العقل العملي المحض: فبينما العقل في استعماله النظري ملزم بعدم تجاوز حدود التجربة، وسيضل إن هو جاوزها بحثاً عن موضوعات غير ميسورة له ادراكها، فإن العقل في استعماله العملي يستطيع أن يكفي نفسه بنفسه وأن يحدث موضوعه وبالتالي فإن له حقيقة موضوعية، لأن الارادة هي القدرة إما على انتاج موضوعات مناظرة للامتثالات، وإما القدرة على أن تحدد نفسها بنفسها وتحقق هذه الموضوعات أي القدرة على أن تكون علة، أي عندها القدرة على الخلق والابداع، وهو الأمر الذي لم يكن في مقدور العقل النظري. وبالجملة، فإنه بينما شكّل المعرفة في الاستعمال النظري للعقل، يجب أن يتلقى مادته من الخارج، أي من العيان التجريبي، فإنه في الاستعمال العملي للعقل، نجد أن العقل، بما له من معرفة، يضع المادة في نفس الوقت الذي فيه يضع الشكل الخاص بموضوعه.

والشكل هو القانون الذي يهيمن على الارادة الخيّرة التي لا تتوقف على العاطفة او اللذة او المصلحة. ان الارادة الخيّرة هي الواجب، وهي الأمر المطلق الذي يطالب بأن يتم الفعل احتراماً للقانون الذي يقول: «يجب

عليك لأن هذا واجب عليك» وهو الذي يأمرنا بأن نفعل دائماً بحيث نكون - في وقت واحد معاً - خاضعين لتشريع كلي في ملكوت الجنات التي فيها تعامل الانسانية من حيث هي غاية، وليس ابداً من حيث هي وسيلة.

والقانون الأخلاقي هو السبب في حريتنا، والحرية هي السبب في وجود القانون الأخلاقي.

ولم يبلغ توكيد الارادة أوجه عند فيلسوف مثلما بلغ عند فشته Fichte يقول فشته: «إني أجد ذاتي، من حيث هي ذاتي، كإرادة فقط» فالارادة هي التي توجهني نحو المبدأ الأول لوجودي، وهي التي تهبني المعنى الحقيقي للذاتية المحضة. «إن التجلي الوحيد الذي استشعر به في الأصل هو الارادة، وفقط حين أشعر شعوراً جلياً بأنني أريد، هنالك فقط أصبح واعياً بذاتي» (نظرية العلم). فالارادة اذن هي السبيل الوحيد المؤدي إلى ادراك الذات.

وجاء مين دي بيران فنقل مشكلة «الارادة» من ميدان الميتافيزيقا الى ميدان علم النفس، لقد رأى أن الواقعة الأصلية ليست هي الفكر، كما قال ديكارت، بل «المجهود» L'effort، أي المجهود الذي تقوم به الارادة من اجل التغلب على مقاومة، هي مقاومة الجسم في الوحدة المعنية للشخصية الانسانية. وفي هذه الواقعة الأصلية يوجد أيضاً المعنى الأوّلي للعلّية. يقول بيران: «لا شك في أن الانسان يتجلى في الاحساس الباطن بالمجهود او الحركة الارادية التي تدركها النفس في الباطن كناتج نشاطها، ومعدل علته هي الارادة(مين دي بيران: «العلاقة بين المادي والمعنوي في الانسان»، القسم الأول، بند٢) والمقاومة هي أيضاً قوة عضوية للحياة الجسمية، تبقى خارج الوعي، لأنها لا تنعكس على نفسها. «إن فكرة التجلية نمطها الأول والوحيد يوجد في السكون بالأنا، ممثلاً في المجهود»، فالتجربة الأصلية للارادة هي مصدر فكرة العقلية، كما انها مصدر فكرة الحرية. إن «الكوجيتو» (أنا أفكر اذن أنا موجود) عند بيران هو: أنا اريد. والمجهود يمارس مباشرة على القصور الذاتي للجسم العضوي حتى أن الواقعة الأولية هي اضافة: فحيث لا مجهود لا توجد مقاومة. وتبعاً لذلك فإن الجسم حاضر في: «أنا اريد».

وعند شوبنهور عادت «الارادة» لتحتل المكان الأول في التفكير الميتافيزيقي إذ رأى ان «الشيء في ذاته» الذي تحدث عنه كنت ولم يستطع تحديده هو الارادة، وانتهى الى القول بأن العالم امتثال وارادة - على حد تعبير عنوان كتابه الرئيسي - ولم تعد «الارادة» محصورة في علم الأخلاق، بل صارت هي الأساس في تصور الوجود والكون والعالم ولم تعد الارادة مجرد صفة او وظيفة للفكر. وتتصف الارادة بثلاث صفات مميزة: الأولى انها واحدة، والثانية انها لا يمكن أن تفنى، والثالثة: أنها حرة.

إن ارادة الحياة هي - عند شوبنهور - الشيء في ذاته، الحاضر دائماً في كل شيء حضوراً مجلياً. وهي اندفاع اعمى لا يقاوم، يدفع بالضرورة كل الموجودات نحو الفعل. وكل حركة للجسم هي فعل للإرادة، والعكس بالعكس، حتى ان الجسم ما هو إلا الارادة متجسدة. والارادة هي المعرفة القبلية a Priori للجسم، والجسم هو المعرفة البعدية a a Posteriori للارادة («العالم ارادة وامتثال» جـ١ ص ١٥٠- ١٥٤)، والارادة، في مجموعها هي ارادة الحياة بكل ما تتضمنه. فهي في الانسان مبدأ وجوده، وجوهره الذي لا يفنى، وهي سابقة على الوعي وعلى العقل وقد حاول شوبنهور في كتابه: «الارادة في الطبيعة» أن يبين وجود الارادة وهي تعمل عملها في العالم في المادة اللاعضوية، كما في قوة الانبات في النبات، وفي تركيب كل كائن. ونقتصر على هذا القدر من البيان، ونحيل القارىء الى كتابنا: «شوبنهور» (ط١ سنة ١٩٤٢، القاهرة وطبع بعد ذلك مراراً).

واستبدل نيتشه بارادة الحياة التي قال بها شوبنهور - ارادة القوة، بمعنى أن جوهر العالم هو النزوع الى المزيد من القوة. إن الحياة تريد الفيض، والتوسع وازدياد القوة باستمرار. يقول نيتشه في كتابه: «هكذا تكلم زرادشت»: «لقد أفضت الحياة إليّ بهذا السر: أنا من يجب عليه دائماً أن يتجاوز ذاته» «إن الإنسان شيء يجب أن يعلى عليه» وقد عرضنا في كتابنا «نيتشه»(ط١ القاهرة ١٩٣٩، وطبع بعد ذلك مراراً، نظرية ارادة القوة فنجتزىء بالاحالة إليه.

مراجع

- A. Alexander: Theory of the will in the History of Philsophy. NewYork, 1948.

- V. g. BousRe: Will in Western Thought. A Histori critical survey. New York, 1964.

- G. Jerŏme: La Volonté dans la philosophie grecque) in: Moral theol, Philos, 1951 W. 249 - 261.

- W. Kahl: Die lenre von Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes, Slrasburg, 1986.

- P. Sullivan: The Theoristic Concepts of the Natural necessitation of the Human will. River Faster, III, 1952.

- K. E. Tegen: Modern Willenstheorie. 2 Bände. Up Sala, 1924 - 28.

- E. Basteri Morelli: La Volonta nella filosofia di schopenhauer. Reti, 1951.

- M. F. Sciacca: Teoria e pratica della volontá. Napoli, 1938.

- A. Teska: La primatá della Volontá, Roma, 1954.

اسپنسر (هربرت)

Spencer (Herbert)

١٨٢٠ ـ ١٩٠٣

فيلسوف وعالم انجليزي، ومؤسس نظرية التطور في العلوم الانسانية وعلوم الأحياء. ولد في دربي Derby في ٢٧ ابريل ١٨٢٠، لأسرة استقرت منذ عدة قرون في مقاطعة دربي Derby shire. وكان أجداده الأربعة من أوائل اتباع اللاهوتي الانجيلي جون وسلي John Wesley (١٧٠٣ ـ ١٧٩١) زعيم الحركة الدينية الاصلاحية المعروفة باسم: «الميثودية» Methodism وكان أبوه ذا شخصية قوية جداً، وذا آراء دينية واجتماعية تقدمية.. وكان هربرت أكبر أولاده والوحيد الذي عمّر، بين اخوته الأربعة واخواته الأربع الذين توفوا خلال أيام قليلة من ميلادهم، باستثناء الأخت الرابعة التي عاشت طوال ثلاث سنوات. وكان هذا الوالد معلماً.

لكنه أهمل تعليم ابنه هربرت؛ الذي عاش في دربي حتى سن الثالثة عشرة، باستثناء ثلاث سنوات قضاها في نواحي نونتجهام Nottingham. ودخل المدرسة لكنه كان متخلفاً في اللغتين اللاتينية واليونانية خصوصاً، وضعيفاً في سائر مواد الدراسة، ما عدا في التاريخ الطبيعي وعلم الطبيعة (الفيزياء) فقد تفوق فيهما. وكان أبوه سكرتيراً شرفياً لجمعية دربي الفلسفية، فتمكن بذلك من الاطلاع على بعض الكتب في مكتبة هذه الجمعية.

وساعده أبوه وشجعه على تنمية استعداده للعلوم الطبيعية وملاحظة الطبيعة وفي سن الثالثة عشرة ارسل الى هِنتون اشارتر هاوس Hinton Charter House، بالقرب من مدينة باث Bath، ليعيش مع عمه توماس اسپنسر، الذي كان راديكالياً تقدمياً وزعيماً لحركات اجتماعية مختلفة.

ولكن قسوة سلوك عمّه هذا حمله على الفرار على قدميه عائداً إلى دربي. لكنه أرغم على العودة إلى هنتون اشارتر هاوس، حيث بقي ثلاث سنوات حريصاً على الدراسة هذه المرة. وعاد إلى دربي بعد اتمام دراسته هذه، وهو في السادسة عشرة من عمره، وبعد ذلك بعام، بدأ العمل مساعداً لناظر المدرسة في دربي لكن بعد ثلاثة أشهر استطاع عمّه الآخر ـ وليم اسپنسر ـ أن يحصل له على وظيفة مهندس مقيم في جزء من سكة حديد لندن وبرمنجهام.

وفي سنة ١٨٣٧ صار مهندساً مدنياً. وفي أقل من عام رقي إلى منصب أعلى في سكة حديد برمنجهام وفِرلند، وصار عمله الرئيس في ورسستر Worcester وعيّنه رئيس المهندسين ـ مورسوم Moorsom ـ سكرتيراً خاصاً له واستمر هربرت في انشاء هذا الخط الحديدي حتى إتمامه في سنة ١٨٤١. فسرّح من العمل. وخلال سنوات العمل في السكة الحديدية اهتم خصوصاً بالمسائل الهندسية. ونشر مقالات قصيرة في مجلة صناعية، واخترع اختراعاً او اختراعين يدلان على براعة كبيرة أحدهما «مقياس للسرعة» Velocimeter في الماكينات.

ولما سُرّح من العمل في السكة الحديدية، وعاد إلى بلدته دربي، اتجه إلى دراسة التاريخ الطبيعي (النبات

والحيوان، واختراع الآلات، والمواضع الخاصة بالعمليات العقلية في الجمجمة (Phrenology).

وكان أول انتاج جاد في التأليف هو سلسلة من الرسائل التي نشرها في مجلة «الخارج على الكنيسة الانجليزية» Non Conformist التي كانت لسان أصحاب هذه الحركة. وفي هذه الرسائل دعا إلى الحدّ من سلطة الدولة وإلى كفالة الحرية الفردية. وخاض غمار السياسة العملية، فانضم إلى حركة الداعين إلى تقرير الحقوق الانتخابية الكاملة، وصار أميناً شرفياً لفرع هذه الحركة في دربي.

وفي سنة ١٨٤٣ نشر هذه الرسائل في كُتيب بعنوان: «المجال الصحيح للحكومة» وفي السنة التالية صار محرراً مساعداً لجريدة اسمها: الرائد Pilot مقرها في برمنجهام، وكانت لسان حال حركة «الحقوق الانتخابية الكاملة».

وشارك مشاركة فعالة في الاضطرابات الخاصة بمقاومة قانون القمح وبإلغاء الرق، وبفصل الكنيسة عن الدولة. وكان - كما وصفه أحد أصدقائه - راديكالياً في كل شيء.

لكن عدم استقرار عمله في جريدة «الرائد» وكراهية بعض أصحابها لنزعته اللادينية حملاه على ترك العمل في هذه الجريدة، وعلى العودة إلى عمله السابق مهندساً في السكة الحديدية... ولكنه ما لبث ان ترك نهائياً هذا العمل في السكة الحديدية.

وفي عام ١٨٤٦ - ١٨٤٧ اكبّ على اختراع الآلات.

وأخيراً انتهت مرحلة التنقل بين الأعمال المختلفة وذلك حين عيِّن في سنة ١٨٤٨ محرراً مساعداً لجريدة «الايكونومست» Economist (الاقتصادي) بمرتب مائة جنيه في السنة (مع السكن والخدمة المجانيين). وكانت جريدة «الايكونومست» ملكاً لجيمس ولسون (١٨٠٥ - ١٨٦٠) الذي كان عضواً في البرلمان البريطاني، وتحت رئاسته لتحرير هذه الجريدة بلغت هذه الصحيفة درجة عالية من النجاح.

واتاح له عمله هذا في جريدة «الايكونومست» التعرف إلى كثير من الشخصيات البارزة في السياسة وفي الأدب والفكر، نذكر منهم خصوصاً الآنسة ماري آن Mary Aan (أو Marian Evan) التي اشتهرت فيما بعد باسم: جورج اليوت George Eliot، وهي التي ترجمت «حياة المسيح» تأليف شتراوس D.F. Strauss (١٨٠٨ - ١٨٣٤)، وجورج هنري لوس Lewes الذي صار صديقاً حميماً له، وهو الذي عرّفه بالكاتب والمؤرخ العظيم توماس كارليل Carlyle، وإن كان اختلاف المزاج بين كارليل واسپنسر لم يتح لهذا التعرف الاستمرار. كذلك تعرف اسپنسر الى هكسلي Huxley الذي كان آنذاك مغموراً وبواسطة هكسلي تعرف الى تيندال Tyndall (١٨١٩؟ - ١٨٩٣) الفيلسوف المادّي العلمي. ومن ثم قامت صداقة بين اسپنسر وهكسلي وتيندال.

وكان أول كتاب ألفه هو بعنوان: «الاستاتيكا الاجتماعية: أو الشروط الضرورية للسعادة الانسانية، تحديدها وتفصيل القول في أولها» Social Statics وكما هو معلوم في علم الديناميكا، فإن الاستاتيكا هي الفرع من هذا العلم الذي يبحث في العلاقات بين القوى وهي في حالة توازن - وموضوع هذا الكتاب، الذي ظهر في مطلع سنة ١٨٥١ هو تقرير المبدأ التالي: «لكل إنسان الحرية في عمل كل ما يريد، بشرط ألا يعتدي على مثل هذه الحرية عند الآخرين» ثم استنبط من هذا المبدأ العام: حرية القول المحلي، وحرية التملك، الخ. ومضى في توكيد الحرية والفردية إلى درجة أنه أكدّ حق المواطن في الامتناع عن دفع الضرائب، إذا تخلّى عن مزايا حماية الدولة له. وقصر وظيفة الحكومة (أو الدولة) على مهمة كفالة الأمن للمواطنين في الداخل، والدفاع عن الوطن ضد العدوان الخارجي. وألغى التعليم الرسمي، وقوانين الفقراء، والرقابة الصحية لأن هذه كلها تقتضي التدخل في حرية الأفراد.

ولقي هذا الكتاب نجاحاً كبيراً، خصوصاً في الأوساط الراديكالية وعند اتباع مدرسة مانشستر التي جعلت شعارها هو: «دعه يعمل، دعه يمر» Laissez Faire, Laissez Passer وكانت في أوج نفوذها آنذاك. وطلب منه لوس Lewes، المحرر الأدبي لجريدة راديكالية اسمها: القائد Leader، أن يكتب مقالات فيها فكتب اسپنسر عدة مقالات بغير توقيع، وقد أعيد طبعها ضمن مجموع مقالاته. وأهم هذه المقالات مقال ظهر

في مارس ١٨٥٢ بعنوان: «فرض التطور» Development Hypothesis وفيه دافع عن نظرية التطور العضوي. ولما كان كتاب دارون Darwin عن «أصل الأنواع» قد ظهر في سنة ١٨٥٩ - وفيه عرض دارون نظرية التطور - فإن اسپنسر يكون قد سبق دارون بسبع سنوات في القول بنظرية التطور العضوي في الانسان والحيوان.

كذلك نشر اسپنسر مقالات في المجلة الفصلية الموسومة باسم: «المجلة الفصلية البريطانية British Quarterly Review، وفي «المجلة البريطانية الشمالية»:

وفي سنة ١٨٥٣ توفي عمه توماس اسپنسر تاركاً له خمسمائة جنيه، وبهذا المبلغ وبالعلاقات التي توطدت بينه وبين الأوساط الأدبية رأى ان في وسعه ان يقطع علاقته مع جريدة «الايكونومست» في يوليو سنة ١٨٥٣ بعد أن عمل فيها خمس سنوات.

وفي سنة ١٨٥٠ نشر كتابه: مبادىء علم النفس» Principles of Psychology وهو كتاب لم يعتمد فيه على أي كتاب في علم النفس مما كتبه الفلاسفة وعلماء النفس، بل استمده من تأملاته الشخصية.

وهنا نشير إلى أن اسپنسر لم يكن قارئاً مثابراً. ولم يدرس الفلسفة مطلقاً. ويحكى عنه أنه حينما شرع في قراءة كتاب «نقد العقل المحض» لـ مانويل كنت، اطرح هذا الكتاب بعد أن قرأ الصفحات الثلاث الأولى. وصارت هذه عادة متأصلة فيه، عدم قراءة كتب لمؤلفين سابقين في الموضوع الذي يريد الكتابة عنه!! ولهذا فإن من النادر جداً، أن تعثر في مؤلفاته على اقتباس من مؤلف سابق. ولم يقرأ من كتب الفلسفة كلها غير كتاب سطحي قصصي من تأليف جورج هنري لوس Lewes، عنوانه «تاريخ سير الفلاسفة A Biographical History of Philosophy» (وقد ظهر في لندن في مجلدين سنة ١٨٤٥ - ١٨٤٦؛ ثم اعيد طبعه في لندن ١٨٧٨ بعنوان جديد هو: «تاريخ الفلسفة من طاليس إلى أوجست كونت». وكان لوس هذا (١٨١٧ - ١٨٧٨) صحفياً، وناشراً، وناقداً وقاصاً، ومؤلف مسرحيات، وممثلاً وكاتب سير، وكان ذا نزعة وضعية على مذهب أوجست كونت.

ولهذا لم يلق كتاب اسپنسر: «مبادىء علم النفس» اي نجاح او اهتمام. وقد هاجمه رتشرد هولت هتون Richard Holt Hutton هجوماً عنيفاً في مقالة بعنوان: «الإلحاد الحديث» نشر في مجلة National Review التي كانت لسان حال «التوحيديين» unitarians في انجلتره، كما هاجمه الكثيرون من ذوي النزعات الدينية، نظراً لاتجاهه المضاد للدين.

وبينما كان يكتب هذا الكتاب، تدهورت حالته الصحية، واصيب بانهيار عصبي لن يشفى منه أبداً. فقام بأسفار في أرياف انجلتره للترويح عن نفسه، طوال ١٨ شهراً لكنه اضطر إلى العودة إلى الكتابة، بسبب سوء أحواله المالية فعاد إلى لندن في نهاية سنة ١٨٥٦، وكتب مقالاً بعنوان: «التقدم: قانونه وسببه» وكان إرهاصاً بما سيقوله في كتابه الرئيسي: «المبادىء الأولى». وقد نشر هذا المقال في «مجلة وستمينستر».

وفي سنة ١٨٥٧ أخذ في وضع مذهب شامل عن الفلسفة. وأوحى له بذلك ما تبينه، وهو يراجع مقالاته السابقة - ابتغاء نشرها في كتاب قائم برأسه - من وجود اتجاه فلسفي واضح في هذه المقالات، وهذا الاتجاه هو: تفسير الظواهر تفسيراً طبيعياً خالصاً تسوده فكرة التطور. ولهذا فإنه في مطلع سنة ١٨٥٨ وضع مخططاً لمذهب في الفلسفة يقوم على نظرية التطور الطبيعي. وأعلن برنامجه لعرض هذا المذهب في عدة مجلدات. ولم يجد وسيلة لنشرها إلا بالدعوة إلى الإكتتاب، على أساس عشرة شلنات في كل عام عن أربع كراسات تصدر سنوياً. وبمساعدات اصدقاء استطاع تأمين ٤٠٠ مشترك في انجلتره، و٢٠٠ مشترك في أمريكا.

وبفضل هذا الترتيب، شرع اسپنسر في كتابه الأول في هذه السلسلة وعنوانه: «المبادىء الأولى» لكن ظهرت صعوبات في تحقيق هذا المشروع: بعضها راجع الى صحة اسپنسر المتدهورة، والبعض الآخر راجع إلى تقاعس المكتتبين عن الدفع المنتظم. وانقذ الموقف بوفاة عمه الآخر، وليم اسپنسر - الذي أوصى له بمبلغ من المال. وهكذا أمكن إتمام هذا الكتاب الأول - «المبادىء الأولى» - في سنة ١٨٦٢. لكن الكتاب لم يحظ بالتقدير، وهوجم منه خصوصاً القسم الميتافيزيقي.

وفي أثناء عمله في هذا الكتاب، جمع عدة

مقالات في كتاب بعنوان: «التربية» وظهرت الطبعة الأولى منه في سنة ١٨٦١. وهو أكثر كتب اسپنسر رواجاً، وقد ترجم إلى لغات عديدة، ومنها اللغة العربية في بداية هذا القرن، في القاهرة. وفي هذا الكتاب - كتاب «التربية» - شدّد اسپنسر على تدريس العلوم الوضعية، وتوكيد أهميتها في التربية العقلية. ودعا إلى التنمية الطبيعية للذكاء، دون الضغط على عقل الناشىء، وإلى استخدام وسائل التشويق في تعليم الأطفال بل والمراهقين وقال إن تربية الأطفال لا تكون بالأوامر والعقوبات البدنية، بل بتوفير اكبر قدر من الحرّية وجعل الأطفال يشعرون هم أنفسهم بالعواقب السيئة لأفعالهم السيئة.

وفي العامين التاليين كتب الجزء الثاني «مبادىء البيولوجيا»، الذي ظهر في سنة ١٨٦٤ ثم ظهر الجزء الثالث من هذا الكتاب في سنة ١٨٦٧ وقد استعان في وضعه لهذا الكتاب بصديقيه: هكسلي، وسير جوزف هوكر Hooker العالمين بالبيولوجيا. ولم يحظ هذا الكتاب باهتمام واضح.

وفي سنة ١٨٦٤ نشر اسپنسر رسالة صغيرة عنوانها: «تصنيف العلوم» ألحق بها فصلاً بعنوان: «الأسباب الداعية إلى الاختلاف مع مسيو (أوجست) كونت».

وبعد فراغه من الجزء الثاني من «مبادىء البيولوجيا»، أخذ يعيد النظر في المجلدات السابقة من هذه السلسلة. فقد تنبه إلى وجود بعض النقائص والأخطاء في كتابه «المبادىء الأولى، وكتابه «مبادىء علم النفس»، وكتابه «مبادىء البيولوجيا» - فأعاد كتابة «المبادىء الأولى». وأضاف مواضيع إلى كتاب «مبادىء علم النفس» تندرج في إطار مذهبه في الفلسفة، وأصدر المجلد الأول في هذه الطبعة الجديدة لكتاب «مبادىء علم النفس» في سنة ١٨٧٠، والمجلد الثاني في سنة ١٨٧٢. أما كتاب «مبادىء علم الاجتماع» فقد رأى من الضروري أن يجمع له كمية كبيرة من الوقائع ليؤسس عليها التعميمات التي عمد إليها. واستعان في ذلك بديفد دنكان David Duncan الذي كتب بعد ذلك سيرة حياة اسپنسر ونشر رسائله في كتاب بعنوان: «هربرت اسپنسر: حياته ورسائله، ١٩٠٨، ويشتمل على ثبت كامل بمؤلفاته» - كما قرأ كتب الرحالة وخصوصاً ما يتعلق منها بالشعوب البدأية، واستخلص منها ما يفيد، في تفسير الظواهر الاجتماعية. كما استعان ايضاً بشخصين آخرين هما جيمس كولير Collier ورتشرد تشيبج Scheppig في جمع هذه المواد. وقد نشر هذه الوقائع الاجتماعية في ١٠ اجزاء، بعنوان: «علم الاجتماع الوصفي» Descriptive Sociology وقد نشر الجزء الأول من «مبادىء علم الاجتماع» في سنة ١٨٧٦؛ ونُشر الجزء الثاني في سنة ١٨٨٢.

واتجه إلى دراسة علم الأخلاق فأصدر أولاً كتاب «معطيات علم الأخلاق» Data of Ethics الذي سيصبح الجزء الأول من كتاب «مبادىء علم الأخلاق» Principles of Ethics - ذلك في سنة ١٨٧٩. أما الجزء الثاني فسيصدر في سنة ١٨٩٣.

وفي سنة ١٨٩٦ أصدر الجزء الأخير من «مبادىء علم الاجتماع» وقبل وفاته أصدر كتابين هما: «شذرات متفرقة» و«وقائع وتعليقات»، وكل واحد منهما يتألف من مقالات قصيرة في موضوعات شتى والكتاب الثاني منهما قد لقي اهتماماً خاصاً، بسبب اللهجة العنيفة التي هاجم بها سياسة الحكومة البريطانية في حرب «البوير» Boer في جنوبي افريقية.

وتوفي هربرت اسپنسر في يوم ٨ ديسمبر سنة ١٩٠٣ في مدينة برايتون Brighton وهو في سن الثالثة والثمانين. وأحرقت جثته في Golden's gréen، وقام بتأبينه مستر (بعد ذلك: لورد) كورني بدلاً من المراسم الدينية.

فلسفته

١ - المبادىء الأولى:

كتاب «المبادىء الأولى» يتألف من قسمين: والقسم الأول، أو الميتافيزيقي هو محاولة للتوفيق بين العلم والدين، عن طريق افتراض ما سماه باسم «ما لا يمكن معرفته» Unknowable بوصفه العلّة والأصل في كل الظواهر الموجودة. والقسم الثاني يحدد المبادىء الأساسية «للفلسفة التركيبية» Synthetic Philosophy التي هي فلسفة اسپنسر.

يقرر اسپنسر ان الحقيقة العليا لا يمكن معرفتها. ونحن لا نعلم عنها إلاّ تجلياتها الخارجية التي تحدث في الزمان والمكان، والتي تكوّن التجربة المشتركة لبنى الإنسان. أجل، نحن نشعر بوجود حقيقة مطلقة، لكننا لا نستطيع أن نعلم عنها أيّ شيء.

والعلم يسعى إلى أكبر تعميم في نطاق حدوده، وبعد هذه الحدود يبدأ التفكير الفلسفي، وموضوعه «التركيب الكوني» وهذا التركيب الكلي إنما يقوم في «التطور»: ذلك ان الظواهر الكونية والفيزيائية أنتجت الظواهر الحيوية (البيولوجية)، وهذه بدورها انتجت الظواهر النفسية والاجتماعية وتدير هذه الحركة الكلية الكبرى، «قوة لا يمكن معرفتها»، إنما ندرك وجودها بواسطة تجلياتها. والكون يحكمه قانون «التوزيع الدائم» للمادة وللحركة، إنه قانون التطور والإنحلال. وهذا القانون يتحكم في كل التغيرات: الكونية والاجتماعية على السواء. ولا يمكن التعبير عنه إلا بطريقة تجريدية، بل ورمزية. يقول اسپنسر: «التطور هو تكامل للمادة وتشتيت للحركة مقارن له، ومن خلالها تنتقل المادة من التجانس اللامحدود وغير المحكم إلى عدم تجانس محدود ومحكم» («المبادىء الأولى») طبعة ١٨٦٢، الفصل ١٧، الفقرة ١٤٤).

وهكذا نجد ان التطور في التركيب، سواء تعلق الأمر بتطور البذرة إلى شجرة، أو البويضة إلى كائن حي، أو المجتمع البدائي إلى مجتمع متقدم. إنما ينبغي التغيير من البساطة إلى الكثرة، ومن التجانس إلى اللاتجانس. والشيء الذي لم يتطور يبقى بسيطاً، بينما ما تطور يصير مركباً.

وإذا لم تقترن زيادة التركيب بزيادة مماثلة في الوحدة العضوية، فإنه ينشأ عن ذلك تمزق في المجموع، وتبعاً لذلك لا يحدث تطور، بل انحلال. ولكي نفسر الظواهر التي تبدو أنها غير قابلة للرد إلى الآلية، ونعني بها الظواهر البيولوجية، والنفسية، والاجتماعية - فينبغي حلّها إلى عناصر تقبل المادة تمثيلها. من أجل أن تمتزج امتزاجات لا نهاية لها وفقاً لغرض حيوي.

وعلى الفلسفة ان تراعي القواعد التالية في تفسيرها للظواهر الكونية:

أ) التجانس حالة غير مستقرة.

ب) كل علّة تؤكد بالضرورة معادلات متعددة.

جـ) في أي مجموع نجد أن العناصر المتشابهة تميل إلى الانفصال بعضها عن بعض، بينما العناصر المتشابهة تميل إلى الاتصال بعضها ببعض. فالتطور عند اسپنسر يقوم على ثلاثة أُسُس:

١ - عدم استقرار المتجانس.

٢ - تعدد النتائج الصادرة عن السبب الواحد.

٣ - الاقتصار على الانحلال في كل مجموع موجود.

وقرر أن كل حالة للوجود - العقلي والمادي - تتميز بمبدأ التطور. وكل شيء، من النظر إلى الأصناف، يتطور من درجة بسيطة أولية لا تتم فيها إلا الوظائف الأولية، إلى درجة تنشأ فيها وظائف أكثر تركيباً وتعقيداً. والممرّ والتحول اللذان نعرفهما في البيولوجيا يوجدان في كل الموجودات: الحية منها وغير الحية. لكن ليس معنى هذا أن التطور عند اسپنسر غائي - كما هي الحال عند هيجل. بل يقرر اسپنسر بكل توكيد أنه لا توجد أية غائية في التطور، أي أن الموجودات في تطورها لا تهدف الى غاية عامة تسعى إليها وكل ما هنالك هو: بدايات، وحالات وسطى (حالات توازن، ونهايات. وكل هذه العمليات تتم في مكان متناه وزمان متناه. يولد الانسان، ثم ينمو، ثم يموت - وهكذا الثبات في كل الأشياء: فالمجتمع يولد، ويبلغ درجة من الاستقرار أو التوازن، ثم ينقضي بواسطة سبب عام داخلي او خارجي: أما أن الكون من حيث هو كل يتجه نحو غاية معينة، أو ان العالم يتطور إلى غاية محددة، - فهذا أمرٌ لا نعلم عنه شيئاً، إنه يندرج في مجال «ما لا يمكن معرفته».

وبعد أن قرر اسپنسر نظرية التطور بهذا المعنى المحدد، حاول تطبيقها في سائر ميادين البحث.

٣) ففي كتابه «مبادىء البيولوجيا» (١٨٦٤ - ١٨٦٧) فحص بالتفصيل عن كيف أنه - تحت تأثير الظروف المحيطة - تصير الكائنات العضوية - التي يكاد أن لا يكون لها تركيب - متفاضلة تدريجياً، أي ذوات تراكيب معينة. فبينما في الكائنات العضوية الأولية يقوم الجسم ككل بكل الوظائف، نجد أنه في الكائنات الأكثر

تقدماً تتوزع الوظائف بين أعضاء مختلفة يتخصص كل عضو منها في وظيفة محددة، فمثلاً الأميبا ameba لا إحكام بين احكام، ويسودها تجانس نسبي؛ أما في الانسان فتوجد أعضاء مختلفة في التكفل والتركيب، وكل واحد منها يؤدي وظيفة محددة. والقلب، مثلاً الذي هو في الأصل ليس أكثر من وعاء دموي يصبح تركيباً مؤلف من أربع غرف عند الإنسان.

إن اسپنسر يخضع فكرة التطور لمبدأ العلّية، ويحدّد التطور بأنه «الانتقال التدريجي من الأشكال الدنيا للنشاط النفسي إلى أشكال أكمل، في اتجاه المزيد من التركيب والتخصص والتجريد، والندرة، ويقرر التقدم الجوهري في تزايد التفاصيل (أو النوع) في «التخصص» الأعلى للأحوال الخارجية، التي تتكيف معها الأحوال الباطنة» (مبادىء علم النفس لسنة ١٨٥٥، ط ٢ ١٨٧٠، ص ٤٥٣ وما يليها).

وعَرّف الحياة بنفس الطريقة. وقال إن عوامل التطور ليست فقط الانتخاب الطبيعي، كما سيقول دارون، وإنما أكد التغير المباشر في الكائنات العضوية بواسطة فعل البيئة المحيطة، وأكد وراثة التغيرات التي تنتج بالوظيفة. وفي الجزء الثاني من «مبادىء البيولوجيا» وضع نظرية تقول أن أشكال الحيوان والنبات هي تعبير عن قوى البيئة المحيطة التي تؤثر فيها.

وقرر وجود التنازع والتعارف بين تكوين الأفراد وبين التوالد. ولفهم الوراثة قال بوجود «وحدات فسيولوجية» هي التي تعمل في ايجاد الوراثة.

وما دام اسپنسر يقول بالتطور، فإنه ينكر نظرية الخلق. إذ يرى أن الخلق فرض غير مقبول ويدل على مستوى عقلي منحط. إذ لا يمكن أن نحقق بالتجربة فرض الخلق لأننا لا نشاهد خلق النوع. كما أنه لا يتفق مع خيسية الخلق وجود هذه الأنواع الضارة، مثل الطفيليات، ولا يتفق مع الحكمة الإلهية وجود هذه الأنواع غير المرئية للكائنات الكامنة، مثل الجراثيم الدقيقة.

والمادة لا يمكن أن تفنى، لأنه لا يمكن تصوُّر العدم، إذ هو خارج كل علاقة مع الواقع. ولما كانت المادة لا تفنى، فإن الحركة لا تفنى ولا تنقطع. وتحت تأثير قوة لا يمكن ادراكها، فإنه يتم توزيع متجدد باستمرار للمادة وللحركة والكون كله يتطور إلى غير نهاية، وينحلّ إلى غير نهاية.

فإذا أردنا أن نعرف المصادر التي منها أخذ اسپنسر لفظ «التطور» ومفهومه، فإننا نجد اسپنسر نفسه يقر بأنه أخذ اللفظ والمفهوم من الشاعر والفيلسوف الأفلطوني النزعة صموئيل تيلور كولرج (١٧٧٢ ـ ١٨٣٤)، وأنه أخذ عنه فكرته الأولى عن التطور وعن النظام العضوي الاجتماعي (راجع «ترجمته الذاتية» Autobiography ط ١ ص ٣٥٠).

كذلك يدين اسپنسر بالكثير لكتاب «تضافر القوى الفزيائية» تأليف غروف W. Grove (١٨٤٦)، ثم كتاب هلمهولز Helmhdy بعنوان: «حفظ الطاقة» (١٨٤٧). كذلك قرأ اسپنسر كتاب: «الكون» Cosmos تأليف هومبولت Humbelto.

أما عن علاقتة باوجست كونت، فمن المؤكد أنه لم يتأثر به إطلاقاً فيما يتعلق بنظرية التطور، لأن أوجست كونت كان من خصوم نظرية التطور العضوي للأنواع، وكان في صف كونبيه Coneeie في الجدل الذي قام بين لامارك القائل بنظرية التحول Eraus formisme وبين كونبيه المعارض الشديد لهذه النظرية.

واستعار اسپنسر من K. S. W. Baer (١٧٩٢ ـ ١٨٧٦) القول بأن النمو البيولوجي في الفرد يتم من المتجانس إلى اللامتجانس، وهذا يحدث في تطور النظام الشمسي، وفي أنواع الحيوان، وفي المجتمع الإنساني، وفي الصناعة وفي اللغة وفي العلم.

لكن ينبغي أن نلاحظ ـ كما قلنا من قبل ـ أن اسپنسر نشر مذهبه من التطور قبل أن ينشر تشارلز دارون Chqrles Darwin ورسل والسن (١٨٢٣ ـ ١٩١٣) Russell Wallase آراءهما في تطور الأنواع والانتخاب الطبيعي. كما ينبغي أن نلاحظ أيضاً الفارق بين نظرية اسپنسر في التطور ونظرية دارون ووالسن في التطور: ذلك أن اسپنسر كان يرى أن السبب في التطور هو وراثة القدرات المكتسبة، بينما رأى دارون ووالسن أن السبب هو الانتخاب الطبيعي Natural Selection. بيد أن اسپنسر قال فيما بعد إن الانتخاب الطبيعي هو واحد من

أسباب التطور البيولوجي، وهو الذي صاغ عبارة: «بقاء الأصلح» (أو بتعبير ادق: الأقدر على التكيف مع البيئة Survival of the Fittest («مبادىء البيولوجيا» لندن سنة ١٨٦٤ ص ٤٤٤).

٢ ـ علم الاجتماع والفلسفة الاجتماعية:

كذلك طبق اسپنسر نظريته في التطور على المجتمع الانساني. بل يمكن أن يقال إن ما ألهمه نظرية التطور هو بحثه في حال المجتمع الانساني ـ كما يتبين ذلك مما كتبه في كتابه «الاستاتيكا الاجتماعية»Social Statics(١٨٥١). إذ قال في هذا الكتاب إن التطور الاجتماعي هو «عملية ازدياد في الفردانية» Increasing individuation. لقد كان اسپنسر يعتقد أن الناس الأوائل (او البدائيين) كانوا أقصر قامة، وأقل ذكاء، وأكثر انفعالية من الناس المتحضرين؛ وأنه يمكن تقدير عقليتهم بدراسة عقول الأطفال في المجتمعات المتمدينة. ورأى أن ديانة المجتمعات البدائية مستمدة من الاعتقاد في وجود الأرواح والأشباح التي تشاهد في الأحلام، ولهذا اتجهت العبادات البدائية أولاً إلى عبادة أرواح الموتى من الأجداد كذلك رأى اسپنسر أن الديانات الشائعة في المجتمعات المتحضرة هي مجرد تنويعات وتعديلات في هذه الديانة البدائية، والتصنيف الاجتماعي الأساسي كان بين المجتمعات الحربية، التي كان التكافل فيها إرادياً وتلقائياً. والمجتمعات الصناعية والمقصود بالمجتمعات الصناعية تلك التي يحصل فيها الأفراد على حاجاتهم بوسائل سلمية وتعاون طوعي. والمجتمعات الحربية يحكمها زعماء عسكريون يحتفظون بالسلطة عن طريق السلاح والخرافات، وفيها تكون النساء في مركز وضيع، ويفرض عليهن في الغالب أخس الأعمال. وفي هذه المجتمعات الحربية (أو العسكرية) يوجد تنظيم اجتماعي هرمي، مفروض فيه لكل فئة مكان خاص ينبغي عليه أن يلتزم به. وعلى العكس من هذا كله يكون حال المجتمعات الصناعية، اللهم إلا في حالة نشوب حرب: فإن الوضع يشبه كثيراً الوضع في المجتمعات الحربية.

وإلى جانب فكرة التطور، يستخدم اسپنسر في نظرياته الاجتماعية فكرة المشابهة بين الكائنات الحيوانية العضوية، وبين المجتمعات الإنسانية. إذ يوجد في كليهما: جهاز تنظيمي: الجهاز العصبي المركزي في الأولى، والحكومة في الثانية. وجهازه للمحافظة على البقاء (التغذية في الأولى، والصناعة في الثانية) ـ وجهاز توزيعي (الشرايين والادارة في الأولى والطرق والمواصلات الخ في الثانية). والفارق بين كليهما هو في أنه في الكائنات الحيوانية العضوية يوجد وعي واحد، بينما في المجتمعات الإنسانية لا يوجد وعي كلي. ذلك لأن المجتمع الإنساني ـ بوصفه كلاً ـ لا عقل له. ويختم اسپنسر كلامه ها هنا بالقول بأن المجتمع يوجد لصالح ابنائه، وليس العكس أي أن أبناء المجتمع لا يوجدون من أجل صالح المجتمع. وهذا مفهوم بالضرورة من نزعته الفردية القوية، التي ذكرناها من قبل.

ويقوم اسپنسر بتكوين تحليلات طويلة للنظم المنزلية، ونظم المراسم، والنظم السياسية، والكهنوتية، والصناعية والمهنية ـ ابتغاء إصلاحها تمهيداً للانتقال من المجتمعات الحربية، إلى المجتمعات الصناعية.

وتمييزه القويّ بين المجتمع الحربي (أو: العسكري) والمجتمع الصناعي (أو: المدني) إنما قصد به التمييز بين مجتمع شرير، ومجتمع خير، إن المجتمع الصناعي (أو: المدني) يوجد فيه أقل مقدار من القهر والضبط والربط، ويتم فيه النظام مع ذلك بتكيف جميع الأجزاء مع بعضها البعض في سلام وتفاهم. وفي كتابه «الإنسان في مواجهة الدولة» (١٨٨٤) Man versus the State يطبق اسپنسر نظرياته هذه على الوضع السياسي في انجلتره في عصره، فيقول إن أعضاء حزب المحافظين يساند النظام الحربي، بينما حزب الأحرار يساند النظام الصناعي الاجتماعي. لكنه اعتقد ايضاً أن حزب الأحرار البريطاني في النصف الثاني من القرن التاسع عشر قد عملوا ـ بواسطة التشريع الخاص بساعات العمل، ورخصة المشروبات الكحولية، والقوانين المتعلقة بالصحة وبالتعليم، الخ ـ يقول: إنهم عملوا بهذا على ايجاد نوع جديد من حزب المحافظين والتمهيد لعبودية قادمة. «إن وظيفة حزب الأحرار في الماضي كانت وضع حدود وقيود على سلطات الملوك، أما وظيفة الأحرار في المستقبل فستكون وضع حدود وقيود على سلطات البرلمان».

والمجتمع الكامل هو المجتمع الذي فيه لا تذهب نواتج الصناعة إلى تقوية صفوف التنظيم الحربي، بل تكرّس لأهداف أسمى من ذلك وأغراض أنبل. ومجتمع المستقبل ينبغي أن يقوم على أساس التوازن التام بين الفرد والبيئة المحيطة، وأن يجعل صرامة القوانين غير مطلوبة. وتطور النظم السياسية يدل على أن نظام الانتخاب يجب أن يحلّ محل نظام الوراثة الذي لا يزال هو السائد (آنذاك) في المجتمعات الحربية. والاستبداد وعبادة السلطة (او الدولة) يجب أن يخليا مكانهما للنظم النيابية الحديثة. ولكن اسپنسر يعترف بأن النظم السياسية في المستقبل ستحمل في داخلها آثار الماضي، ولهذا سيوجد تنوع كبير في أشكال الحياة الاجتماعية وبالمثل ستنتقل النظم الكهنوتية (أو: الدينية) من الثيوقراطية القديمة إلى نوع من الديمقراطية الحديثة ستسود بفضل التطور العقلي الذي سيقضي على الخرافات والمعتقدات الشعبية، وبدلاً من مراعاة قواعد العبادات سيتجه الإهتمام إلى قواعد الأخلاق.

٣ ـ الأخلاق:

وهذا يقودنا إلى الكلام عن الأخلاق عند اسپنسر. في الأخلاق يسعى اسپنسر إلى التوفيق بين الأثرة (أو: الأنانية) وبين الإيثار وهو يجد هذا التوفيق في مذهب «المنفعة العقلي»، الذي يختلف عن «مذهب المنفعة التجريبي»، من حيث أنه يقرّ بالنسبية في التوازن بين الفرد ومحيطه، بين اللذة والألم، بين الفرد والمجتمع. وهذا التوازن يكفله قانون التطور الذي تخضع له المعاني الأخلاقية.

والأصل في المعاني الأخلاقية هو الايثار الموجود عند الوالدين، هذا الإيثار الذي يحضهما على التضحية في سبيل الأبناء. بيد أن الأخلاق التي تفرض التضحية هي أخلاق جلفة وبدائية. والتطور يعمل على التقريب بين الواجب وبين اللذة، بحيث أنه في المجتمعات الكاملة تتم الأفعال برضا كبير وبما يشبه السلوك الغريزي. وهذا شبيه بعمل الفنان الذي ينجز عمله الفني لهدف نفعي وفي الوقت نفسه يشعر بالرضا النفسي الكبير.

والمطلوب من علم الأخلاق وضع معايير للسلوك جديدة تهدف الى تحقيق الانسجام بين الأفعال والخدمات. وهذه الأخلاق تعمل على:

أ) خدمة الحياة الفردية؛

ب) خدمة حياة النوع؛

ج) خدمة حياة الجماعات الخاصة بالمزج بين النوعين السابقين. وبمقدار ما تتكافل هذه الأنواع الثلاثة من السلوك، تزداد الحياة نماءً وملاءً.

ولما كان هذا النماء ليس ساكناً، فإنه يتقدم باستمرار ويزداد اتقاناً كلما مضى التطور.

٤ ـ التربية:

ومبادىء التربية تتفرع عن مبادىء الأخلاق، عند اسپنسر. وهو لهذا يرى أن التربية تقوم على أساس التوازن بين قوى النفس، وهذه القوى هي: العقل من جهة، والعواطف من جهة أخرى. والتربية التي لا تعنى جوهرياً إلا بتثقيف العقل من شأنها أن تضرّ بالوحدة الباطنة للنفس، وترجع بالانسانية القهقرى في طريق مضاد للتطور. وفقاً لهذه الفكرة نجد اسپنسر يدعو إلى عدم تدريس اللغتين اليونانية واللاتينية، وإلى التقليل من تدريس التاريخ، وقصر تدريس التاريخ على التاريخ القريب والمعاصر. ويقول في هذا الصدد: «إن الناس الذين يهتمون بأن يعرف أولادهم بالدقة والتفصيل ما هنالك من خرافات عرفتها الانسانية طوال الفين من السنين - هم أناس لا يهمهم أن يعرف أبناؤهم شيئاً عن وظائف وعمليات أجسامهم هم».

ويدعو اسپنسر إلى رعاية النشاط التلقائي للطفل، هذا النشاط التلقائي الذي يمثل التطور الطبيعي للنوع. وينبغي في العملية التربوية أن تمضي:

١ ـ من البسيط إلى المركب، لأن الفعل يذهب من المتجانس الى اللامتجانس؛

٢ ـ ومن المشكوك فيه (أو الظني) إلى اليقيني، لأن الفعل يذهب من اللامحدد إلى المحدّد؛

٣ ـ ومن العينيّ إلى المجرّد، ومن التجريبي إلى العقلي، لأن العقل إنما هو التنظيم للتجربة.

ومهمة التربية هي تكوين إنسان يحكم نفسه بنفسه،

لا إنسان يحكمه الآخرون. أما التربية البدنية فينبغي أن تقوم على الأفعال الحرة التي ينجزها الطفل أو الشاب، لا على التدريب الحديدي والضبط والربط.

٥ ـ الدين:

يرى اسپنسر أن عبادة الأجداد هي المصدر الأول لكل دين فرؤية الوالد الميت في الحلم معناها القول بوجود شبح للوالد: ويربط الانسان بين هذه الرؤيا وبين الجنس البشري فيقول: إذا كان أبي لم يمت، فإني لا أريد أن أموت؛ إذن أنا لا أريد أن يكون أبي قد مات. فهذا الشبح المشاهد في الأحلام للأباء هو التعبير عن رغبة الانسان في البقاء الدائم. ومن هنا نشأت عادة ـ أو شعيرة ـ تقديم القرابين والأطعمة إلى القبور. وهذه شعائر تحوّل المقابر إلى معابد وهياكل؛ والميّت الاستثنائي يولد البطل الخالد، وعبادة هذا البطل فيصبح إلهاً. ثم يوضع الآلهة في مراتب متفاوتة، ويصبح أحدها ملكاً على سائر الآلهة. وما يلبث أن يكتسح سائر الآلهة، ويصير هو الإله الواحد الأوحد.

تأثير اسپنسر

وكما أشرنا في ثنايا الكلام عن حياته ومؤلفاته، كان تأثير اسپنسر متفاوتاً كثيراً. فنظريته في التطور شاركه في القول بها كثيرون قبله وبعده. وجاء دارون فتغلب عليه في هذا الاتجاه حتى كاد الناس أن ينسوا دور اسپنسر. ثم إن قلة بضاعته من الدراسات العلمية المنتظمة في الجامعات أو المعاهد العلمية المتخصصة قد جعله عيالاً على غيره، وغير موثوق به في كثير من كتاباته في هذا الموضوع.

إن تأثيره الأكبر كان في هنري برجسون، الذي صرّح في رسالة كتبها إلى وليم جيمس (بتاريخ ٩ مايو سنة ١٩٠٨) بأن «اسپنسر» هو الفيلسوف الذي التزمت به تقريباً دون تحفظ». ولهذا أشار إليه برجسون في أكثر من ثلاثين موضعاً من مؤلفاته، وثلاثة منها تشمل عدة صفحات.

مؤلفاته

نذكر أولاً الكتب التي أصدرها اسپنسر إبان حياته.

مؤلفاته

نذكر أولاً الكتب التي أصدرها اسپنسر إبّان حياته:

1. Social statics, 1850, abridged and revised edition (together with: The Man versus the state), 1892.

2. The principles of Psychology, I. vol, 1855; 2nd edit. vol. I, 1870, vol II, 1872, 4th ed. 1899.

3. Essays: ist series, 1857, 2nd series. 1863, Third series 1874.

4. Education: 1861.

5. First principles, 1862; 6th ed. 1900.

6. The princiles of Biology: vol. I, 1864, II, 1867; revised and enlarged ed. vol. I, 1898; vol. II, 1899.

7. The study of sociology, 1873.

8. The principles of sociology, vol. I, 1876; 3rd ed. 1885; part IV, 1879; part V, 1882; part IV and V together form vol. II of the principles of sociology 1882; part VI (intitutions), 1885.

9. The principles of Ethics, 1879, vol. II, 1893.

10. Man adversus the state, 1884.

11. The Nature and reality of Religion, 1885.

12. Various Fragments, 1897; enlarged ed. 1900.

13. Facts and Comments, 1902.

وبعد وفاته مباشرة نشرت ترجمته الذاتية:

14. Autobiography, 1904; in 2 vol.

ونشر دنكن مراسلاته:

- D. Duncan: Life and Letters of Herbert Spencer, 1908.

مراجع

- J. A. Thompson: Herbert Spencer. London, 1906.

- H. Hudson: Introduction to the hilosophy of Herbert Spencer, London, 1909.

- K. Schwarz: Herbert Spencer, Leipzig, 1909.

- E. Parisot: Herbert Spencer, Paris, 1911.

- D. Duncan: The Life & Letters of Herbert Spencer, London, 1908.

- H. Elliot: Herbert Spencer, London, 1917.

- B.P. Bowne: Kant and Spencer, NewYork, 1922, 1967.

- H. Max Pherson: Herbert Spencer, the Man and his work, London 1900.

- André Laulande: Les illusions evolutionnistes, Paris, 1930.

- G. J. Lucas: Agnosticism and Religion, Spenser's Religion of the Unknowable, 1895.

- C. B. Waite: H. Spencer and his critics, 1900.

- C. Compayré: H. Spencer and scientific education, 1907.

- H. Sidgwick: Lectures on the Ethics of T.H. Green, H. Spencer and J. Martinean, 1902.

- A. Stadler: H. Spencer's Ethics, Leipzig, 1913.

استوبايوس

Stobaios Johannes

(عاش في القرن الخامس الميلادي)

مصنف اكبر مجموعة من الأقوال التي قالها الفلاسفة والأدباء اليونانيون وتقع في ٤ مجلدات، وعنوانها بحسب سودا Suda هو:

«مختارات» Anthologion

وبحسب فوتيوس (تحت رقم ١٦٧) الذي قرأها في حجمها الكامل وذكر عنوانات فصولها ـ العنوان هو:

نصائح وآداب مختارة» Eklogai Apofthegmata Hupothekai.

وكان استوبايوس قد صنفها من اجل ابنه: سبتيموس Septimios ولما كان آخر مؤلف ذكره هو ثامسطيوس (حوالى سنة ٣١٧ ـ ٣٨٨م» ولم يذكر اي كاتب مسيحي، فمن المرجح أنه عاش في أوائل القرن الخامس الميلادي وقد ولد في اسطوبا، وهي مدينة في مقدونيا، واليها نسب. وقد قسم كتابه الى اربع مقالات:

الأولى: بدأها بمدح الفلسفة وعرض مذاهبها، وتلا ذلك بنصوص بما بعد الطبيعة والفيزياء.

الثانية والثالثة: أغلبية النصوص فيهما تتعلق بالأخلاق.

الرابعة: تتعلق بالسياسة وتدبير المنزل وحياة الأسرة.

كل مقالة تتألف من فصول ذات عناوين تدل على المضامين.

الاقتباسات في الغالب تدل على ترتيب الموضوعات التالية: الشعراء ـ فالفلاسفة ـ فالمؤرخون ـ فالخطباء ـ والأطباء.

واكثر النقول هي عن يوريفيدس، ميناندروس، ويمكن تفسير ذلك بكونهما يقتبس عنهما كثيراً في المنتخبات السابقة.

ويتلوهما في كثرة الذكر أفلاطون ثم يوجانس الابلي، ثم ابكتاتوس ثم فيتاغورس، والأفلاطونيون المحدثون: فورفوريوس، وأيا مبليخوس، ثم الكتب المنسوبة الى هرمس، كذلك ينقل عن ابقراط واكسينو فون، وابسقراطيس وديون ويوحنا الذهبي الغم وتامسطيوس، والى جانب هؤلاء نقل عن حوالى خمسمائة مؤلف.

أما مصادر الكتاب فأهمها كتاب «الاراء الطبيعية» لاتيوس (المنسوب خطأ الى فلوطرخس ـ راجع نشرتنا للترجمة العربية، في كتاب: «أرسطو في النفس...» ومعها رجع الى العديد من المجاميع اليونانية التي تحتوي على فصول مختارة من آداب الفلاسفة اليونانيين.

وأهمية كتاب استوبايوس تقوم خصوصاً في أنه حفظ لنا العديد من النصوص التي وردت في كتب السابقين وضاعت فلم تبق لنا الآن.

ولم يصلنا النص اليوناني للكتاب كاملاً: إذ تنقص بداية المقالة الأولى.

وفي العصور الوسطى الأوروبية قسم الكتاب الى قسمين منفصلين، وجعل القسم الأول بعنوان: «مختارات في الطبيعة والأخلاق» (وتشمل المقالتين

الأولى والثانية)، بينما جعل القسم الثاني بعنوان: Florilegium, Sermones anthologicum (وتشمل المقالتين الثالثة والرابعة).

لكنا اكتشفنا نحن البداية التي تنقص اول المقالة الأولى، وذلك في ترجمة عربية قام بها حنين بن اسحق، وأوردها في أوائل كتابه «آداب الفلاسفة» الذي نشرناه في الكويت سنة ١٩٨٥. وأشرنا الى هذا الأمر تفصيلاً في مقدمة تحقيقنا للكتاب، فليراجعها القارىء هناك. وليس من شك في ان حنين بن اسحق قد نقلها عن النص اليوناني لكتاب «المختارات» لاستوبايوس، وقد كان هذا النص كاملاً في القرن التاسع الميلادي، بدليل نقل فريثوس عنه، كما قلنا في مادة: فريثوس.

النشرات

- النشرة الأولى بعنوان Eclogae في أنتورب ١٥٧٥ باشراف W. Canter.

- نشرة بعنوان Florilegium في البندقية ١٥٣٥/ ١٥٣٦ بإشراف iumV. Trin Cavelli.

- وترجمة لاتينية قام بها V. Camers، روما ١٥١٧.

- وترجمة الى الالمانية G. Frohlich، ونشرها في بازل ١٥٥١.

- أما تحقيق النص اليوناني تحقيقاً نقدياً فقام به C. Wachsmuth و O. Hense في ٥ اجزاء، برلين ١٨٨٤/ ١٩٢٣، واعيدت طباعته بالأوفست في سنة ١٩٥٨.

مراجع

- H. Diels: in Rhein. Muséon, 1875, S. 172 ff.

- O. Hense: art in Panly - Wissowa, B. g Stuttgart, 1916. pp. 2549, ff.

- H. Gartner: art. in: Der Kleine Panly, B. 5, col. 378 - 9 Münelen, 1975.

- Christ Schmid: G. d. gr Literatur, II, 2,. S. 1057 ff.

- S. Luria: in RHM, 78 (1929), S. 31 ff.

- A. L. di Lello-Finouli: It Flonil. Laur. in Quad. Urbin. di Cultura Classia, 1967, 4, 139 ff.

- عبدالرحمن بدوي مقدمة تحقيق كتاب «آداب الفلاسفة» لحنين بن اسحق الكويت، ١٩٨٥.

اسطراطون اللميساكي

Straton de Lampsaque

من المشائيين الأوائل، وقد برز خصوصاً في الفيزياء، ولهذا لقب بـ «الفيزيائي»، وكان تلميذاً لثاوفرسطس، وهو الذي خلفه على رئاسة المدرسة المشائية، ولا نعرف سنة ميلاده على وجه الدقة. وإنما نعرف انه تولى رئاسة هذه المدرسة في الاوليمبياد ـ الثالث والعشرين بعد المائة (٢٨٨ ـ ٢٨٥ق.م) واستمر في هذا المنصب ١٨ سنة (أي حتى وفاته ـ وذلك فيما بين سنة ٢٨٨/ ٢٨٧ حتى ٢٧٠/ ٢٦٩، أو فيما بين ٢٨٧/ ٢٨٦ الى ٢٦٩/ ٢٦٨ قبل الميلاد. وتوفي في سنة ٢٦٩/ ٢٦٨ق.م.

وعاش في الاسكندرية فترة من الزمن، وتولى تربية بطليموس فيلادلفوس، أحد ملوك البطالسة، وحظى برعايته هو وزوجته ارسينوئية، وكان له دور بارز في نقل العلوم اليونانية الى الاسكندرية، أما أنه أسهم في تأسيس «متحف الاسكندرية» فهو افتراض حديث لا يستند الى مصدر قديم.

مؤلفاته: أورد ذيوجانس اللاوسي ثبتاً بمؤلفات اسطراطون، يشمل على ٤٤ عنواناً (راجع: ذيوجانس اللاوسي: «حياة الفلاسفة» المقالة الخامسة، البنود ٥٨ ـ ٦٠) وهذا الثبت غير كامل، لأننا نعلم من مصادر اخرى عن كتابين آخرين لاسطراطون احدهما هو «في الموجود»، والثاني: «في الحركة» ومن بين هذه المؤلفات نذكر ما يلي: ـ علماً بأنه لم يبق لنا منها شيء، اللهم إلا شذرات متفرقة عند بعض المؤلفين:

١ ـ «في الملكية»	٢ ـ في العدالة، ثلاث مقالات.
٣ ـ في الخير.	٤ ـ في الآلهة، ٣ مقالات.
٥ ـ في المبادىء، ٣ مقالات	٦ ـ في الحياة.
٧ ـ في السعادة.	٨ ـ في الخلاء.
٩ ـ في السماء.	١٠ ـ في النفس.
١١ ـ في النوم.	١٢ ـ في المديح.

١٣ ـ في الابصار. ١٤ ـ في الاحساس.

١٥ ـ في اللذة. ١٦ ـ في الألوان.

١٧ ـ في الحدّ (التعريف) ١٨ ـ في الحركة.

وبالجملة، فإن مؤلفاته تتوزع بين الموضوعات التالية: المنطق ـ الاخلاق ـ الفيزياء ـ التاريخ. ومعنى هذا أن اسطراطون لم يكن فيزيائياً فقط، بل كان ذا إحاطة أوسع بكثير.

وبعض المؤلفات المنسوبة الى ارسطو هي في الحقيقة لاسطراطون، مثال ذلك «في الألوان»، و«في السمع»، وذهب البعض الى القول بأن المقالة الرابعة من «الاثار العلوية» هي له.

خلاصة مذهبه

يرى اسطراطون أن العالم لم تخلقه الآلهة، وأن الالهة ليسوا إلا قوى الطبيعة ويقول: «كل قوة الهية تقوم في الطبيعة» وعن الطبيعة يصدر كل فعل وكل شيء يحدث بطريقة الية، دون وعي ولا غرض. ونزعة اسطراطون هذه تسمى: النزعة الطبيعية الكلية. وهو يقول بوجود الخلاء، لكن الخلاء موجود في داخل العالم، بين الأجزاء الجوهرية التي يتألف منها الجسم. وهذه الأجزاء تقبل التجزئة الى غير نهاية. وأفعال النفس يحددها الجسم. والأفعال النفسية ـ وحتى التفكير والادراك الحسّي ـ هي مجرد حركات.

وقد اتخذ طريقاً وسطاً بين ارسطو وبين ديمقريطس. فهو اختلف مع ديمقريطس بأن قال إن الأجزاء التي تركب منها الجسم ـ أعني الذرات ـ تقبل التجزئة الى غير نهاية، بينما قال ديمقريطس بالجزء الذي لا يتجزأ، وهو الذرة. وبينما ارسطو قد أنكر الخلاء، فإنه قال بالخلاء، ولكن داخل العالم. كذلك أنكر أن تكون الذرات كمية فقط، وعديمة الكيفية. وقال إن الكيفيات الأساسية هي الحرارة والبرودة.

وقال إن العالم يتكون بطريقة فيزيائية ولهذا فإن العالم هو من عمل الضرورة الطبيعية، وليس من خلق الآلهة، إلاّ اذا قلنا بأنّ الالهة هم قوى الطبيعة.

والادراك الحسّي لا يتميز من التفكير العقلي. والانسان لا يستطيع ان يعقل شيئاً لم يكن قبل ذلك سبباً لانطباع حسّي، وفي مقابل ذلك فإن الإدراك الحسّي لا يتم بدون التعقل.

وقد كانت لاراء اسطراطون هذه تأثير كبير على الطب والميكانيك، والفلك في مدرسة الاسكندرية ـ فقد تأثر به ارسستراطوس الطبيب، كما تأثر به هيرون Heron في الميكانيكا ـ وربما كان هو أول من قال إن الادراك الحسّي هو ايضاً من أفعال العقل. وأنكر وجود أجسام خفيفة خفة مطلقة وجعل من الثقل حقيقة نسبية الى الوسط الذي يوجد فيه الجسم.

مراجع

- G. Rodier: La physique de Straton de Lampsaque. Paris, 1991.

- H. Poppelreuter: Zur Psychologie des Aristotells, Theophrasie, Strato. Leipzig, 1891.

- Hermman Diels: Veber das, physiokalische systèm des Straton. Sitz - Ber, Berlin Akadamie, 1893, S. 101 - 127.

- Capelle, art. in Panly - Wissowa, Reihe2, bd.4, 1931.

ألبينوس

Albinous

(القرن الثاني الميلادي)

فيلسوف أفلاطوني. عاش في القرن الثاني الميلادي. وكان تلميذاً لجايوس Gaius، ونشر محاضرات أستاذه هذا. وتتلمذ عليه جالينوس في عام ١٥١/١٥٢م في مدرسته التي أقامها في أزمير. وكان جالينوس قد بدأ دراسة الطب في برجامون، وأتم دراسة الطب في أزمير في سنة ١٥١/١٥٢م (راجع جالينوس: «في كتبي الخاصة»، ص ١٩ ش طبعة kühn. أما نشرته لمحاضرات استاذه جايوس فكانت تحتوي على ٩ أو عشر مقالات (كتب) كما يشير الى ذلك فهرست كتب محفوظة في ضمن مخطوطات المكتبة الوطنية بباريس تحت رقم ١٩٦٢ ويرجع الى القرن الحادي عشر الميلادي (ورقة ١٤٦ب).

مؤلفاته

ألبينوس هو الفيلسوف الافلاطوني المحدث الوحيد ـ قبل أفلوطين ـ الذي بقيت لدينا بعض مؤلفاته: وهاك بيانها:

١ ـ «المدخل الى قراءة محاورات افلاطون»، وتوجد منه ١٢ مخطوطة اهمها ٣ مخطوطات في مكتبة الفاتيكان (بأرقام: ٢٢٥، ١٠٢٩، ١٨٩٨ يوناني) القرن الرابع عشر الميلادي.

٢ ـ «في آراء افلاطون» ويعرف باسم Didaskalikes ومن المؤكد انه مختصر لكتاب اساسي. وتوجد منه عدة مخطوطات تنقسم الى صنفين: صنف يمثله خصوصاً مخطوط باريس اليوناني رقم ١٩٦٢ (من القرن الحادي عشر)، وصنف ثان يمثله مخطوطات مكتبة ڤيينا (رقم ٣١٤ يوناني). ومجموع هذه المخطوطات أكبر من ٣٣ مخطوطة ولم يستعمل منها P. Louis غير عشر مخطوطات في نشرته لهذا الكتاب.

٣ ـ «نشرة محاضرات جايوس» في ٩ أو ١٠ مقالات.

٤ ـ الكتاب الكبير الذي لخصه رقم ٢ المشهور باسم Didaskalikes ولا توجد منه إلا اقتباسات (مثلاً في «التمهيد للإنجيل» تأليف يوسابيوس القيسراني، الكتاب الحادي عشر ٢٣: ٢).

٥ ـ في مسائل تتعلق بتناسخ الأرواح، وقد ذكره ترتوليان («في النفس» ٢٨: ١)، وهيپوليت الذي من روما، وفوتيوس (الكتاب رقم ٤٨، ص ١١ ب ١٩ نشرة بكتر).

وكتابه Didaskalikes هو الكتاب المدرسي الوحيد الذي بقي لنا من الأفلاطونيين الذين ظهروا فيما بين أفلاطون وأفلوطين. ومرد ذلك الى كون الأفلاطونيين قد اعتقدوا ان أفلاطون قال كل شيء، ولا مزيد على ما قاله، ولهذا رأى البينوس أن المهمة الوحيدة الباقية للأفلاطونيين هي ان يفسروا افلاطون وهو في تفسيره لافلاطون رأى أنه ينبغي التمييز في اقوال افلاطون بين مستويين، مستوى العلم الحقيقي اليقيني، ومستوى المعرفة الاحتمالية. وفي الموضع الوارد في محاورة «طيماوس» (٥٢٧) والذي اختلف كثيراً في تفسيره قال البينوس انه ينبغي أن يفسّر بالمعنى الارسطوطالي، أي بأن الكون ازلي لا بداية له.

وبينما كتاب «المدخل الى قراءة محاورات افلاطون»، يعنى بالناحية الأدبية وبالتسلسل التاريخي لمحاورات افلاطون، نجد في Didaskalikesعرضاً مذهبياً منظماً لمذهب أفلاطون، ونجد في عرضه للمنطق (الفصول ٤ الى ٦) مزيجاً من آراء افلاطون وأرسطو والرواقية. وفي الالهيات يقول ان الاله الأول غير متحرك، كما انه لا يحرّك، وآداته للفعل هي عقل العالم. وفي هذا العقل يميز بين ما هو بالقوة وما هو بالفعل. وفي الفيزياء يستند الى محاورة «طيماوس» لافلاطون، ولكنه لا يقول بأن العالم وجد في زمان، لأنه أزلي، وتحت الالوهية الاولى توجد آلهة الكواكب وآلهة العناصر المختلفة.

المراجع

- J. Freudenthal: «Der Platonische Albinos und der Falsche Albinos». Helleistische Studén 3. Berlin, 1879 (5241- 326)

وفيه نشر كتاب «المدخل» من ص ٣٢٢ ـ ٣٢٦.

- P. Shorey: «Notes on The Text of Albinous Eisgoge»,in chass. Philulogy.III (1908) 597- 98.

- K. Praeshter: Die Philosophie des Altertums, A26 S. 541- 545, 174.

- E. Witt: Albinous and the history of middle Platonism. Cambridge, 1937, xII¨ 147 Pages.

- Pierre Louis: Albinos, EPitome. Paris, 1945.

- P. Louis «Etuders sur les manuscrits d'Albinos» in: Reveue des Etndes greeques, 55 (1942). ff 70-76.

- H. Dörrie art. in Panly- wissowa, Suppl xII, col. 14- 22.

أشپان (أوتمار)

Spann (Othmar)

(1878 - 1950)

فيلسوف اجتماعي وفيلسوف في التاريخ، نمساوي.

ولد في ڤيينا في أول اكتوبر سنة ١٨٧٨ وتعلم في

فيينا وزيورخ وتوبنجن، وعين معيداً Privatdozent في سنة ١٩٠٨. درّس علم السياسة في مدرسة الهندسة العليا في برون Brünn، ورقي استاذاً مساعداً في سنة ١٩٠٩، ثم استاذاً في سنة ١٩١١، ومن سنة ١٩١٩ الى سنة ١٩٤٩، كان استاذاً في جامعة فيينا وتوفي في ٨ يوليو سنة ١٩٥٠.

تأثر أشپان بالمدرسة الرومنتيكية الالمانية في الفلسفة، وخصوصاً بزعيمها فرانسيس بادرBaader، فكوّن لنفسه نظرة في العالم سماها: النزعة الكلية Vnivers alismus. فقد بدأ من الدراسات المنطقية ومن نظرة المقولات التي تدور حول فكرة «الكلية» Gemeinheit، وكوّن مذهباً كلياً في السياسة والاجتماع وفلسفة التاريخ، وجعل من هذا المذهب معياراً لتقويم مختلف المذاهب الفلسفية.

في كتابه «نظرية المقولات» (سنة ١٩٢٤، في فيينا، ط٢ سنة ١٩٣٩) يقول: «إن تصوّر العالم على أنه كلّ منظم ليس امراً يستحيل على العلم الانساني أن يصل اليه و«الكل» ليس وجوده مستقلاً عن وجود أفراده، بل هو يتجلى بقوة في الأفراد على أحوال مختلفة ووفقاً لمبدأ التدرج Abstufungوالترتيب التصاعدي. وعلى هذا الأساس يتم التمييز بين الفردية والكلية، وصار هذا معياراً لتقويم المذاهب ليس فقط الفلسفية بل وأيضاً السياسية والاقتصادية.

وطبق أشپان هذه الأفكار على المجتمع وعلى الدولة، في مقابل التصورات الفردانية فانتهى الى القول بأن تصور المجتمع على أنه «كل» هو وحده التصور الحقيقي، لأن الفرد متضمن معنوياً في الجماعة. والمشاركة الروحية يجب ان تتم بين شخصين على الأقل، في مثنوية Gezweiung، تخلق عملية لا يمكن أن تفسّر على أنها مجرد تبادل آليّ (نظرية الحق، سنة ١٩١٤) بل هي على العكس من ذلك شرط لحياة الفرد وتبعاً لذلك هي في أقصر مدة تشكيل روحي واخلاقي، وليست مجرد وسيلة لتحصيل المنفعة.

ويرفض أشپان نظرية ماركس الداعية الى مجتمع بدون طبقات، ويدعو الى قيام دولة تنتظم مختلف الجماعات الاجتماعية والاقتصادية.

وعارض النزعة الآلية والنزعة الذرية، والنزعة الرياضية في ميدان الاجتماع، وأخذ بالنظريات التي تشبه تلك التي اقترحها البرت شيفله Schaffleفي كتابه «بناء وحياة الهيئة الاجتماعية» (٤ مجلدات سنة ١٨٧٥ - ١٨٧٨). ولكنه تجاوزها واقترح بناء المقولات الخاصة بما هو اجتماعي عضوي وفقاً لكونها مقولات وظيفية وليست تكوينية، وبهذه المقولات وحدها يمكن - في نظره - أن تؤسس فلسفياً النزعة العضوية الاجتماعية، والكلية الميتافيزيقية.

وعند أشپان أن «الكل» ليس فقط متميزاً بين الأفراد الذين يكونون عناصرها بل ومضاداً لها، بل الكل هو الموجود الوحيد الحقيقي وبهذه المثابة فإن «الكل» يستبعد كل علّية، وكل علاقة ومزج بين الأسماء فيما بين بعضها البعض.

وبواسطة نوع من ديالكتيك العلاقة بين «الكل» واجزائه، يضع نظرة في الوجود او انطولوجيا)، فالأعضاء ينبثقون خلال عملية تحقق «الكل» ووفقاً لهذا فإن «الكل» يبدو انه الامكانية الانطولوجية لكل موجود بما هو موجود.

ويشرح أشپان هذا المذهب بمذهب في درجات الوجود والمجتمع. وهذا المذهب هو المذهب الخاص بعصور الارتقاء الحيوي، كما يتجلى ذلك في العصور الخلاقة على مدى التاريخ: العصر اليوناني الكلاسيكي، والرومنتيكية المثالية في العصر الحديث.

والفردانية في نظر اشپان هي استلاب للوجود الحقيقي، بينما الكلية هي التعبير عن الروح الخلاقة التي تتجلى في الواقع الحقيقي وتبلغ أوجها في الواقع المحض، الذي نسميه «الله».

مؤلفاته الرئيسية

- «في منطق تكوين المفهومات الاجتماعية»، سنة ١٩٠٥.
- «نقد مفهوم علم الاجتماع الحديث»، سنة ١٩٠٥.
- «أبحاث في مفهوم المجتمع كمدخل لعلم الاجتماع: ١: «الاقتصاد والمجتمع»، سنة ١٩٠٧.

ـ «النظريات الرئيسية في علم الاقتصاد السياسي على أساس تاريخي روحي»، سنة ١٩١١.

ـ «موجز في نظرية المجتمع»، سنة ١٩١٤.

ـ «اساس الاقتصاد السياسي»، سنة ١٩١٨.

ـ «الدولة الحقيقية: محاضرات في انحلال واعادة بناء المجتمع»، سنة ١٩٢١.

ـ «العلم الميت والعلم الحيّ: أبحاث لمناقشة الفردانية والماركسية»، سنة ١٩٢١.

ـ «نظرية المقولات»، ١٩٢٤.

ـ «السير الخلاق الذي للروح: استعادة مكانة المثالية في كل ميادين الفلسفة»، ١٩٢٨.

ـ «الأزمة في علم الاقتصاد السياسي»، ١٩٣٠.

ـ «فلسفة التاريخ»، ١٩٣٢.

ـ «مرآة الفلاسفة: المذاهب الرئيسية في الفلسفة، معروضة في مفهوماتها ونظرياتها»، ١٩٣٣.

ـ «العلم المناضل: مجموع من الدراسات في الاقتصاد وعلم الاجتماع والفلسفة»، ١٩٣٤.

ـ «اعرف نفسك بنفسك! فلسفة الروح، كمذهب في الانسان ومكانته في العالم»، سنة ١٩٣٥.

ـ «فلسفة الطبيعة»، ١٩٣٧.

ـ «فلسفة الدين على أساس تاريخي»، ١٩٤٧.

ـ «المنطق الكلي»، مؤلفات نشرت بعد وفاته على يد والتر هيرش، سنة ١٩٥٨.

ونشر مجموع مؤلفاته ابتداء من سنة ١٩٦٣.

المراجع

- K. Dunkmann: Der kampf um O. Spann 1928.

- Baron wrangel: universalistische System von O. Spann 1929.

- Karl Gerber: Der universalismus bei O. Spann, 1934.

- Gottieb Leibbrand: Umbruch durch O. Spann, 1933.

s- H. Räber: O. Spanns Philosophie des Univers alismus, Darstellung und Kritir, 1937, 1962.

- R. Amtmann: Die Geisteslehre O. Spanns, 1960.

الإلهيات

Théologie (f.); Theology (e.); Theoloie (d.); Teolgia (I); Theologia (G.); Theologia (L.).

الإلهيات، أو العلم الإلهي هو العلم الباحث في الله: وجوده، وصفاته، وعلاقته بالعالم.

واللفظ اليوناني: ثيولوجيا معناه الأصلي الاشتقاقي هو: القول في الله. لكن معناه تطور كثيراً.

وأول من استعمله هو أفلاطون. لكنه استخدمه بمعنى: علم الأساطير من حيث قيمته في التربية (محاورة «السياسة» ٣٧٩أ). وأطلق اللفظ: «ثيرلوجي» على الشعراء الذين ألفوا قصائد في نشأة الآلهة (ثيوجونيا)، مثل هسيودس وهوميروس، وأرفيوس.

وأرسطو في كتابه «ما بعد الطبيعة» (م١ ف١ ص ١٠٢٥أ س ١٩) قد ميز في الفلسفة النظرية ثلاثة أجزاء هي: العلم الرياضي، العلم الطبيعي، والعلم الإلهي (ثيولوجيا).. وعنده ان العلم الإلهي هو «الفلسفة الأولى»، أي: ما بعد الطبيعة. وقد خصص للعلم الإلهي المقالة الثانية عشرة (المعروفة بمقالة اللام). وذكر كلاماً مشابهاً لهذا في المقالة الحادية عشرة من كتاب «ما بعد الطبيعة» (م١١، ف٨ ص ١٠٦٤ ب٢). لكنه في سائر كتبه يستخدم اللفظ «ثيولوجيا» للدلالة على علم الأساطير، تماماً كما فعل استاذه أفلاطون. راجع في هذا مقالاً بقلم كلتنبوس F. kultenbusch بعنوان: «نشأة اللاهوت المسيحي. بحث في تاريخ الألفاظ: ثيولوجيا، ثيولوجين، ثيولوجون» ظهر في «مجلة اللاهوت والكنيسة» سلسلة حديثة، جـ١ (سنة ١٩٣٠ ص ١٦١ ـ ٢٠٥).

وجاء الرواقيون فأبرزوا العلم الإلهي كعلم من علوم الفلسفة. فبعد أن قسم مؤسس المذهب، زينون الرواقي، الفلسفة الى ثلاثة علوم هي: المنطق، والأخلاق، والطبيعيات ـ جاء خلفه كليانت Cleanth فقسم كل واحد من هذه العلوم الثلاثة الى قسمين: وفيما يتصل بالطبيعيات قسمها الى: العلم الطبيعي، والعلم

الإلهي: وبعده جاء پانتيوس الرودسي فميّز بين ثلاثة أنواع من العلم الإلهي وهي: العلم الطبيعي الذي تكلم عن الآلهة، أي علم الأساطير، والعلم الطبيعي الخاص، والعلم الطبيعي المدني. وقد اورد ذلك القديس أوغسطين في كتابه: «في مدينة الله» نقلاً عن ڤارون Varro («في مدينة الله» طبعة PL جـ٤١، عمود ١٨٠). وڤارون يسمي العلم الإلهي بالعلم الإلهي الطبيعي «لأن هذا العلم الإلهي يجعل من الآلهة تشخيصات لقوى الطبيعة. وكان طبيعياً بعد هذا أن يتحول العلم الإلهي في المسيحية إلى البحث في الله كما تتصوره هذه الديانة، وصفاته، والصلة بينه وبين مخلوقاته:

فيوستبنوس يرى أن العلم الإلهي «يتكلم عن الله» (Dial. 56) وأنه يصنع ممارسات دينية».

وأثيناجورس يقول إنه علم الله وصفاته.

وترتليان يميز بين «اللاهوت الأسطوري» و«اللاهوت الطبيعي».

وفكرة «اللاهوت السلبي» الذي يقول إن صفات الله اسلوب كلها ولا يمكن وصفه بصفات ثبوتية نجدها عند كليمانس السكندر، (في كتابه Stromates م٥ ص ٥٨٢ وما يليها).

ويرى غريغوريوس النوساوي أن الله فوق كل المقولات Contra Eunem).

أما القديس أوغسطين فيقول إن العلم الإلهي هو «العلم الباحث» في الأمور التي تؤدي إلى نجاة الناس («في الثالوث» ١٤ : ١). وهو «قول عقلي في الألوهية» («في مدينة الله» ٨ : ١). ويقرر أنه لا يمكن وضع الله تحت أية مقولة («في الثالوث» ٥ : ٦؛ «الاعترافات» ٤ : ٢٩).

ويميز ديونوسيوس الأريوفاغي بين نوعين من اللاهوت: اللاهوت الايجابي، واللاهوت السلبي. واللاهوت السلبي يؤكد أن الله يسمو على كل الأوصاف، إنه فوق الوجود، ولا يعلم إلاّ في عدم العلم («اللاهوت السلبي» ص١ وما يليها؛ «في أسماء الله» ١ : ٤؛ ٤ : ٢؛ ١٣ : ١ وما يليه؛ «في المراتب الكنسية» ٢ : ٣).

وهذا التقسيم إلى لاهوت سلبي ولاهوت ايجابي أخذه جان اسكوت اريجين («في تقسيم الطبيعة» ٢ : ٣).

وهو يفضل اللاهوت السلبي قائلاً: «إن الأوصاف الثبوتية فيما يتعلق بماهية الله أقل قيمة من الأوصاف السلبية» («في تقسيم الطبيعة» ٣ : ٢٠؛ ٤ : ٥).

ويوحنا الدمشقي يضع العلم الإلهي بين علوم الفلسفة. «حوار» ٣). ألبرتس الكبير يقول: «العلم الإلهي هو الطابع والخاتم للحكمة الإلهية فينا»، و«هو علم بالعقيدة اليقينية» («الخلاصة اللاهوتية»، المقدمة).

أما القديس توما فميّز بين التفكير العقلي، وبين مقتضى الوحي. فهو يقول إن الإلهيات علم عقلي، وإن كان يستمد مضمونه من الوحي، لأنه ابتداءً من هذا المضمون يقوم بوضع مذهب منظم عقلي ببراهين منطقية.

وفي العصر الحديث نجد أن فرنسس بيكون (De dign II, 2f.) يعد العلم الإلهي الطبيعي جزءاً من العلم.

أما سبينوزا فيرى أن إلهيات العقل وعقل الإلهيات لا فائدة منهما («الرسالة اللاهوتية ـ السياسية» فصل ١٥).

ويرى كرستيان فولف أن اللاهوت الطبيعي «جزء من حكمة العالم، وفيه يدرس أصل المخلوقات ويتحدث عن الله» («آراء عقلية في قوى الفهم الانساني» ص٧).

وبومجارتن يعرّف اللاهوت الطبيعي بأنه «العلم بالله من حيث يمكن معرفته دون طريق الايمان» («الميتافيزيقا»، بند٨٠٠).

ويرى كنت أن الإلهيات هي «مذهب في معرفة الماهية العليا». إن «معرفة بكل ما يوجد عند الله هي ما نسميه العلم الإلهي النموذجي theologia Archetypa، وهذا لا يوجد إلا لديه هو. اما مذهب معرفة ما يقوم في الطبيعة الانسانية بشأن الله فهو يسمى theologia ectypa، وهذا لا يمكن أن يكون إلاّ ناقصاً». («محاضرات في فلسفة الدين» ص٤). ولا تستطيع الالهيات أن تفيدنا في العلم بظواهر الطبيعة والاحالة الى الله في العلم هي «من شأن العقول الكسولة (ص٧). وتطبيق الإلهيات على الأخلاق هو الدين الطبيعي (ص٨). والإلهيات الطبيعية هي «الفرض الذي تفترضه كل الأديان» (ص٨). والإلهيات الطبيعية هي: (أ) إلهيات عقلية؛ (ب) وتجريبية. والإلهيات العقلية متعالية

ـ أي مستقلة عن كل تجربة.

أما لودفج فويرباخ فيرى أن الإلهيات هي علم الانسان، لأن إله الإنسان «ما هو إلا تأليه لماهية الإنسان» (مجموع مؤلفاته جـ٨ ص٢٠).

مراجع

- Werner Jaeger: The Theology of Early Greek Philossophers 1947.

- F. Picavet: Historie des rapports de la théologie et de la philosophie, 1889.

- E. Gilson: La philosphie et la théologie, 1960.

- G. H. Stirling: Philosophy and Theology, 1890.

- Martin Grabmann: Geschichte der Katholischen theologie seit dem Ausgang der vaterzeit, 1933.

- Clement C. J. Webb: Studies in the history of Natural theology, 1915.

- Fr. H. Frank: Geschichte and Kritik der neven theologie seit Schleiermacher, 1898.

- Henrich Emil Brunner: The Theology of Crisis, 1935.

- Theoder Siegfried: Das Wort und die Existenz: I. Eine Aussein Andersetzung mit der dialektischen Theologie. II. Die theologie der Existenz bei F. Gogarten und Rudolf Bultmann. III. Autoritat und Freiheit, 1933.

أمونيوس بن هرميا

Ammonuos Hermiae

(نهاية القرن الخامس وبداية القرن السادس الميلادي)

فيلسوف وشارح لأرسطو.

أبوه هرميا Hermiae وأمه ايدسيا Aidesia. ولد وعاش في الإسكندرية، وتولى رئاسة المدرسة الأفلاطونية المحدثة في الإسكندرية. وكان تلميذاً لبروتس. وتتلمذ على أكبر رجال الأفلاطونية المحدثة في القرن السادس الميلادي، وهم: دمسقيوس، وسنبلقيوس، واسقلابيوس، واولمقيودورس، وثيرروتس، ويحيى النحوي. وكان واسع الإطلاع، متعدد المشاركة في العلوم، وكان عالماً خالياً من الأحكام السابقة؛ وكان رياضياً، وفلكياً، ونحوياً، وخطيباً.

وقف حياته على شرح مؤلفات أرسطو. وقد بقيت لدينا شروحه التالية:

١ ـ شرح كتابي «المقولات» و«العبارة». وطبع أولاً في ڤينيسيا في مطبعة Aldi الشهيرة أولاً في عام ١٥٠٣ ثم في عام ١٥٤٥. ـ لكن يلاحظ أن بعض المخطوطات تنسب هذا الشرح الى اوليمفيدورس، ومعظمها ينسبه الى يحيى النحوي، والقليل منها ينسبه إلى أمونيوس!!

٢ ـ «شرح على اليساغوجي» لفورفوريوس؛ وطبع اولاً ف فينسيا سنة ١٥٠٠، ثم سنة ١٥٤٥، ثم سنة ١٥٤٦. ونشره نشرة نقدية A. Busse في مجموعة «الشروح اليونانية على أرسطو»، حـ٤، قسم١، برلين ١٨٩١.

٣ ـ شرح «التحليلات الأولى» لأرسطو. ولم تبق لنا منه إلا شذرات نشر بعضها Wailz في ضمن نشرته لـ «أورغانون» أرسطو («مجموع كتب أرسطو المنطقية» ص٣٥.

وثمة مشكلة أخرى وهي أن بعض الشروح على «الأورغانون»، قبل شروح: أوليمفيودورسس، ويحيى النحوي، وإلياس، وداود الأرمني، ونيغفورس بلميداس ترجع ـ إما بطريقة مباشرة وإما بطيقة غير مباشرة ـ إلى أمونيوس (راجع پرانتل: «تاريخ المنطق في الغرب» جا ص٦٤٢ وما يليها. وراجع مقدمة A. Busse في نشرته لكتاب «ايسا غوجي» لأمونيوس، ص ٣٥ وما يليها). كذلك فإن شرح اسقلابيوس لكتاب «ما بعد الطبيعة» لأرسطو يرجع الى محاضرات أمونيوس، كما يذكر ذلك في العنوان.

وتوجد اقتباسات من محاضرات أمونيوس في شرح سنبلقيوس على «السماع الطبيعي» لأرسطو (راجع خصوصاً صفحات: ٥٩ س٢٣، ص١٩٢، س١٤، ص١٩٨، س١٧ من نشرة ديلز). كذلك توجد اشارات إلى هذه المحاضرات في شرح أولمبيودورس في «الآثار

العلوية» (راجع حـ١ ص١٣٣، ٢٦٠؛ حـ٢ ص٢١٥).

كذلك نجد اشارات إلى كتابين لأمونيوس هما:

٤ ـ «الله عند أرسطو» (راجع شرح سنبلقيوس على «السماع الطبيعي» ٣٢١ب؛ وشرحه على كتاب «في السماء» ٤٨٦أ ٣٢).

٥ ـ «في الأقيسة الشرطية» (مخطوط باريس اليوناني رقم ٢٠٦٤ ورقة ٢٥٤أ).

أما في المصادر العربية فينسب إلى أمونيوس ما يلي:

أ ـ تفسير المقالات الأولى والثانية والثالثة والرابعة من كتاب «الطوبيقا» لأرسطو.

ب ـ شرح مذهب أرسطاطاليس في الصانع».

جـ ـ «في أغراض أرسطاطاليس في كتبه».

د ـ «حجة أرسطاطاليس في التوحيد».

(«الفهرست» ص٣١٠، ٣١٤).

نشرات ما بقي من كتبه

- De Fate, ed. J. C. Orellius. Zurich, 1824.
- Ammonios in Categorices, ed. A. Busse, 1895. Arist. Cem. Graeca, iV, 4.
- Ammonios in Porphyrii quinque voces, ed. Busse, ibidem IV, 3.

مراجع

- Brandis: Ueber die Reihenfolge der Bucher der Aristet. Orgamon, 5. 283 f.
- Prantl: Geschichte der Logik, I, 642 f.
- Ed. Zeller: Die philosophie der Griechen, II, S. 829 f. 3 Aufl.
- Frendenthal: art. in Pauly - Wissowa, B. I. 2, col. 1863 - 5

أوستفلد

(Wilhelm) Ostwald

(1853 - 1932)

عالم كيميائي وفيلسوف ألماني.

ولد في ريجا في ٢ سبتمبر (٢١ أغسطس ١٨٥٣)، وتوفي في جروسبوتن Grossbothen (بنواحي ليبتسك في ٤ ابريل ١٩٣٢).

أمضى دراسته الثانوية في ريجا (لتفيا)، وفي سنة ١٨٧٢ دخل جامعة دوربات Dorpat. (الآن: تارتو Tartu)، حيث درس الكيمياء عند كارل اشمدن ويوهان لميرج، كما درس الفيزياء عند أرتورفون أوتنجن. وفي سنة ١٨٧٥ حصل على البكالوريوس. وفي السنة التالية منح درجة الماجستير، وعيّن مدرساً مساعداً Privatdozent في جامعة دوربات، حيث تخصص في نظرية التفاعل الكيميائي. في سنة ١٨٧٨ حصل على الدكتوراة في الكيمياء. وأصبح مساعداً لفون أوتنجن في سنة ١٨٧٥. وفي سنة ١٨٨٠ عيّن أستاذاً للكيمياء في معهد الهندسة (البوليتكنيك) في ريجا.

وفي الأعوام ١٨٨٥ ـ ١٨٨٧ كتب كتاباً بعنوان: «متن في الكيمياء العامة». وكان هذا الكتاب الكبير إسهاماً قيّماً في جعل الكيمياء الفيزيائية فرعاً مستقلاً قائماً برأسه وقد بناه على التلخيص المنظم للمؤلفات التي صدرت في الفيزياء والكيمياء على طوال خمسين عاماً. وأصدر «مجلة الكيمياء الفيزيائية» التي صارت لسان حال مدرسة ليبتسك في الكيمياء الفزيائية.

وفي سنة ١٨٨٧ صار أستاذاً ذا كرسي للكيمياء الفزيائية في جامعة ليبتسك، وكان كرسيه هذا هو الكرسي الوحيد للكيمياء الفزيائية في كل جامعات ألمانيا. وفي سنة ١٨٩٨ افتتح معهد الكيمياء الفزيائية في جامعة ليبستك.

وفي سنة ١٩٠٦ *تقاعد كي يتفرغ لأبحاثه*. وفي سنة ١٩٠٩ حصل على جائزة نوبل في الكيمياء.

فلسفته العلمية

كان أوستفلد مؤسس مذهب الطاقة Energetick، وهو نوع من المذهب الواحدي Monismus، يرد كل فعل، جسمانياً كان أو نفسياً، إلى الطاقة. وقد برر هذه النظرية على أساس خواص الطاقة. فقال إن مختلف أشكال الطاقة: الحركية. والحرارية، والكهربائية، والكيماوية، إلخ، تختلف ـ فيما يتعلق بتوازن الطاقة، في القيمة بالنسبة إلى الإنسان. وكل طاقة قادرة على

التحوّل، الخاصية التي تدل عليها ـ مثلاً درجة الحرارة بالنسبة إلى الحرارة، يسميها أوستفلد: شدّة الطاقة. فيرجع كل حَدَث إلى القدرة على التحول التي ترجع إلى اختلاف الشدّة. وكل حَدَث يمكن في نهاية التحليل أن يبين أنه راجع إلى تحول الطاقة. ومن هنا يمكن وضع هذا القانون العام للحدوث: إن اختلافات الشدّة في الطاقات الموجودة هي الشكل الضروري والكافي للحدوث» ويعزو أوستفلد إلى الطاقة المقياس الأعلى للوجود الداخلي (أو: الحقيقة الواقعية).

ولهذا هاجم المذهب المادي، وأسهم بالكثير في تحطيم المذهب المادي.

وإسهامه في الفلسفة يقوم أساساً على إسهامه في فلسفته الطبيعية، التي رأى فيها «جزءاً عاماً من علم الطبيعة»، وهدفها هو السيطرة على الطبيعة بواسطة الإنسان. ويعرّف فلسفة الطبيعة بأنها «تركيب وتوحيد مجموع معلوماتنا عن الطبيعة». ويقول في هذا الصدد: «إن مهمة فلسفة الطبيعة هي تكوين المفهومات الأكثر عموماً، التي بميزتها نتلمس طريقنا في العالم الخارجي وهذه المفهومات تجدها فلسفة الطبيعة جاهزه في فروع... العلم المختلفة بحسب ترتيبها العمودي. فأعمها هي تلك التي تقوم على الترتيب Ordnungslehre، وتشتمل على: المنطق، والرياضيات، ونظريات الزمان والمكان. «والرابطة بين المتساويات أو المتشابهات هي مضمون التصور الأولى للترتيب» «فلسفة الطبيعة» وجا) ولا يكون الترتيب تماماً إلا إذا كان كل شيء في مجموع ما يمكن تمييزه من كل شيء آخر، بحيث يمكن تعرّفه وتتبع مصيره. ويتلو ذلك العلوم الفيزيائية، ثم البيويولوجية. فهناك إذن ثلاثة ميادين للعلم: المنطق والرياضة، ثم الفيزياء، ثم علوم الحياة (البيولوجيا) وقد بحث أوستفلد في هذه الميادين الثلاثة، ابتغاء أن يتعرف دور الطاقة فيها. ورأى أوستفلد أن غاية العلم هي أن يمكّننا من النظر في المستقبل، ابتغاء ترشيد عمل الإنسان.

وفي هذا السبيل دعا أوستفلد إلى اطراح الفروض، وطالب العلم بالاقتصار على ما تقدمه التجربة المباشرة. (راجع كتابه «محاضرات في فلسفته الطبيعية»، ط٢، ص٢١٣. كذلك دعا إلى اطراح كل مفهوم معنويّ في التفسير العلمي. ومن ثم وضع هذه القاعدة التي تقول: «لا يحق للإنسان أن يُعدّ معنوياً ما هو فسيولوجي مرن».

وحاول أوستفلد تطبيق نظريته في الطاقة على علوم الحياة: الفسيولوجيا، وعلم النفس، وعلم الاجتماع. ولكنه رأى أن الأمر يحتاج هاهنا إلى مزيد من الاعتبارات المكملة تتعلق بخصائص هذه العلوم. وقد رأى أن المفهومات الأساسية في علوم الحياة هي: الحياة، والتطور. والحياة تيار من الطاقة متواصل Stationär»، ولكي «يظل متواصلاً يجب أن يزوّد بضابط ذاتي، أعني أنه يجب أن تكون لديه خاصية تمكن من الإبقاء على هذا التواصل، وتجنب ما يعوقه». وفي الميدان الأخلاقي يعبّر عن هذه الخاصيّة بأنها السعي إلى المحافظة على الذات وهذه واقعة في غاية الأهمية بالنسبة إلى علم الاجتماع. وأوستفلد يفهم من علم الاجتماع: علم الحضارة. وقد خص هذا العلم بكتاب عنوانه: «الأسس الطاقوية لعلم الحضارة». ويحدد مهمة هذا العلم في العمل: «من ناحيةٍ: على زيادة مجموع الطاقة الأوليّة المتيسرة، ومن ناحية أخرى على تحسين الوسائل ـ الفردية، إلى تحويل الطاقة إلى أمور نافعة». وكل ميادين الحضارة: الاقتصاد، القانون، الأخلاق تقتضي لتطورها وتحسينها ألا تبدد الطاقة بأي شكل من الأشكال. إن الإنسان يستخدم لعمله الطاقة المنبعثة من جسمه، وعليه أيضاً أن يجعل الطاقة الموجودة في العالم الخارجي في خدمته.

إلى جانب فانتهوف Van't Hoff وأرنيوس Arrhenuis أقام أوستفلد الكيمياء الفيزيائية علماً معترفاً به ومستغلاً؛ وكان هو أهم ممثل له ومنظم لقواعده. وقد قامت شهرته المبكرة على الأبحاث التي أجراها في المبادىء الأساسية التي تحكم التوازن الكيميائي والتفاعل الكيميائي. وكان بارعاً في إجراء التجارب، واهتم خصوصاً بالتوصيل الكهربائي، وبسرعة رد الفعل الكيماوي، وبتدخل العوامل الكيماوية في تغيير سرعة التفاعل Catalyse. وكان من أبرز الباحثين في علم الألوان، وزود هذا العلم بنظرية كمية في الألوان.

مؤلفاته

- «الطاقة وتحوّلاتها»، ١٨٨٨.
- «تفنيد المادية العلمية»، ١٨٩٥.

ـ «محاضرات في فلسفة الطبيعة»، ١٩٠٢.

ـ «دراسات ومحاضرات»، ١٩٠٤.

ـ «فلسفة الطبيعة»، من كتاب «حضارة العصر الحاضر ١ : ٦»، ١٩٠٨.

ـ «الطاقات»، ١٩٠٨.

ـ «موجز في فلسفة الطبيعة»، ١٩٠٨.

ـ «الأسس الطاقوية لعلم الحضارة»، ١٩٠٩.

ـ «الرجال العِظام»، ١٩٠٩.

ـ «مقتضيات اليوم»، ١٩١٠.

ـ «الآمر الطاقوي»، ١٩١٢.

ـ «فلسفة القِيَم»، ١٩١٣.

ـ «فلسفة الطبيعة الحديثة»، ط١ : علوم الترتيب، ١٩١٤.

ـ «أبجديّة الألوان»، ١٩٠٧.

ـ «أطلس الألوان»، ١٩١٧.

ـ «عِلم الألوان» ١٩١٩.

ـ «انسجام الألوان»، ١٩١٨.

ـ «انسجام الأشكال»، ١٩٢٢.

ـ «عالم الأشكال»، أطلس، ابتداء من سنة ١٩٢٢.

ـ «سيرة ذاتية»، ١٩٢٣، في: «فلسفة العصر الحاضر في عروض ذاتية» حـ٤.

مراجع

- A. Dochmann: Wilhelm Ostwalds Energetik, Dissertation, Bern 1908.

- Ostwalds Festschrifs zum 60 Geburtstag, 1913.

- V. Delbas: Une théorie allemande de la Culture. Ostwald et sa philosophie. Paris, 1916.

- W. Burkanp: Die Entw. des Substanz begriffs Dei Ostwald, 1913.

أويكن (رودلف)

(Rudolf Eucken)

فيلسوف ألماني.

ولد في ٥ يناير سنة ١٨٤٦ في آورش Aurich (في فريزلند الشرقية). وتوفي في ١٦ سبتمبر سنة ١٩٢٦ في يينا Jena. دَرَس في جامعة جيتنجن، خصوصاً على يد الأستاذ تيشملر Teichmüller (٢٨٣٢ ـ ١٨٨٨) وحصل على الدكتوراه الأولى في الفيلولوجيا والتاريخ القديم برسالة عنوانها: «في علة القول عند أرسطو». وقام بالتدريس في المدارس الثانوية من سنة ١٨٦٧ حتى ١٨٧١ في هوسوم Husum، وبرلين، وفرانكفورت. وفي سنة ١٨٦٧ صار أستاذاً للفلسفة في بازل (سويسرة). ثم انتقل إلى جامعة يينا في سنة ١٨٧٤. وبعد إحالته إلى التقاعد في سنة ١٩٢٠ قام بإلقاء المحاضرات العامة. وفي سنة ١٩٠٨ حصل على جائزة نوبل في الآداب.

فلسفته

أراد أويكن إنشاء «مثالية جديدة، تتميز بالفاعلية الخلاّقة». وهذه لا تقوم على فعل الفرد، بل على «الفعل الجوهري المشترك» وعلى «المشاركة في الفعل والحياة المشتركة». ولهذا رفض كل فلسفة منطوية على ذاتها، كما نبذ كل نزعة عقلية تسوّي بين مضمون الروح ومضمون الفكر ولا ترى في العمليات الفكرية أنها مجرد شكل بل هي جوهر الحقيقة الواقعية. ورأى أن الحياة الروحية هي تلك التي تكوّن حقيقة واقعية جديدة. ومع هذه الحياة الواقعية الجديدة يبدأ نوع جديد من التاريخ، هو التاريخ بالمعنى الصحيح. ولما كانت الحياة الروحية الحقيقية ذات طابع أخلاقي، فإن التاريخ يجب أن يسوده، عنصر أخلاقي. والحياة الروحية المطلقة هي الحياة الإلٰهية. وفكرة الله لا تعني شيئاً آخر غير الحياة الروحية المطلقة، الحياة الروحية في سموّها فوق كل تحديد من جانب الإنسان. وتوكيد فكرة الله هو الإقرار بالعمق اللامتناهي للحقيقة الواقعية، التي يشارك فيها الإنسان في حياته السامية.

وتحرير النفس من قيود «عمل الحضارة الذي صار غير شخصي» هو الهدف الذي هدف إليه في إنتاجه الفلسفي، وفي ميتافيزيقه. والمعرفة هي الطريق المؤدي إلى تحقيق هذا الهدف. ما هذه المعرفة؟ إنها المعرفة التي تدل على قدرتها وحقها، ليس فقط بالسمو الباطني للإنسان، بل واقعياً بأن تكون جزءاً من الحياة. ذلك لأن

«معيار الحياة هو معيار المعرفة». والفاصل ليس هو شكل المعرفة، بل مضمون الحركات الروحية. ولا بد للمعرفة من أن تبقى راسخة في وحدة الحياة الروحية. والفلسفة هي «علم الكل، وهي تستخدم مبدأً للكل».

والعالم التجريبي المعطى لنا ليس هو شمول الوجود، بل يوجد عالم روحي فوق الذوات الفردية. وواجب الحياة ومعناها يقوم في التفكير في الترابط بين الأحياء وفي السلوك الأخلاقي الذي يكشف لنا عن منطقة أسمى. والفعل الأخلاقي لا يقتصر على السلوك الإجماعي، بل يمتد أيضاً إلى العلم والفن.

ومن هذا العرض لآراء أويكن يتجلى لنا ما فيها من غموض وضباب روحاني. وربما كان هذا هو السبب في حصوله على جائزة نوبل للآداب! لأن أعضاء الأكاديمية السويدية التي تمنح هذه الجائزة مولعون بالآراء الغامضة الخطابية الفضفاضة التي لو حُلِّلت لما وجد لها مُحَصَّل واضح، خصوصاً إذا دارت هذه الآراء حول التآخي والأخلاق والمشاركة في الحياة الروحية، إلخ.

مؤلفاته

- «تاريخ ناقد للمفهومات الأساسية في العصر الحاضر»، ليبتسك ١٨٧٨؛ طبعة ثالثة بعنوان: «القيادات الروحية في العصر الحاضر»، الطبعة الخامسة سنة ١٩١٦؛ ط٦ في برلين ١٩٢٠.
- «تاريخ المصطلحات الفلسفية»، ليبتسك ١٨٧٩.
- «وحدة الحياة الروحية في وعي وفكر بني الإنسان»، ليبتسك ١٨٨٨.
- «تصورات الحياة عند كبار المفكرين: تاريخ تطور مشكلة حياة الإنسان من أفلاطون حتى العصر الحاضر»، ليبتسك ١٨٩٠.
- «المضمون الحقيقي للدين»، ليبتسك ١٩٠١.
- «الخطوط الرئيسية لنظرة جديدة في الحياة»، ليبتسك ١٩٠٧.
- «المشاكل الرئيسية في فلسفة الدين في العصر الحاضر»، برلين ١٩٠٧.
- «معنى الحياة وقيمها»، ليبتسك ١٩٠٨.
- «المدخل إلى فلسفة في الحياة الروحية»، ليبتسك ١٩١٢.
- «فلسفة في الحياة»، ليبتسك ١٩١٨.

مراجع

- W. R. Boyce Gibson: Rudolf Eucken's Philosophy of Life. London, 1966.
- Th. Kappstein: Rudolf Eucken. Berlin, 1909.
- G. Wunderle: Die Religions philosophie Eucken's, 1912.
- R. Siebert: Eucken's Weltund lebens anschauung, 4. Sufl. 1926.

إيبرڤج

Ueberweg (Friedrich)

(1826 - 1871)

مؤرخ للفلسفة ألماني.

ولد في ٢٢ يناير ١٨٢٦ في ليتشلنجن Leichlingen بالقرب من مدينة زولنجن Solingen في وسط غربي ألماني، وتوفي في ٩ يونيو ١٨٧١ في مدينة كينجزبرج.

دخل جامعة جتنجن في سنة ١٨٤٥ حيث تتلمذ على لوتسه. ثم انتقل إلى جامعة برلين فقضى فيها أربع سنوات من ١٨٤٦ حتى ١٨٥٠، حيث تتلمذ على يد لنبزرج وبينيكه Beneke، والتحق بجامعة هلّه Halle في سنة ١٨٥٠، وحصل منها على الدكتوراه الأولى في الفلسفة برسالة عن: «عناصر نفس العالم عند أفلاطون» وعين مدرساً للفلسفة في جامعة بون Bonn سنة ١٨٥٢، ثم أستاذاً للفلسفة في جامعة كينجزبرج؛ ثم أستاذاً ذا كرسي في هذه الجامعة في سنة ١٨٦٨.

واتجاهه الفلسفي - حسبما يقول هو - هو الواقعية - المثالية. لهذا يرى أن مضمون الإدراك الحِسّي يدل على عمليات حقيقية تجري في داخل الذات. والكليات الجسمية التي تكون مضمون الإدراك الحِسّي مرتبطة ارتباطاً دقيقاً بحركات معيّنة، هي رموز لها.

وفي المنطق اتخذ مذهباً وسطاً بين المنطق

الصوري عند كنت والمنطق الميتافيزيقي عند هيجل. ورأى أن المنطق الصوري لم يستطع الربط بين أشكال الفكر وأشكال الوجود؛ بينما المنطق الميتافيزيقي الهيجلي يؤكد الهوية بين الفكر والوجود. لهذا رأى إيبرفج أن يجعل الفكر صورة للوجود. وفي هذا تأثر بمنطق أرسطو؛ ومن ثم أخلى مكاناً واسعاً لمنطق أرسطو في كتابه «مذهب المنطق».

لكن الفضل الأكبر لإيبرفج والذي مكّن له من الشهرة الواسعة حتى اليوم هو في تاريخ الفلسفة بكتابه الرئيسي الذي لا نظير له حتى اليوم في كل اللغات، وعنوانه: «موجز أساسي في تاريخ الفلسفة» Grundriss der Geschichte der Philosophie، الذي أصدره في ثلاثة مجلدات في الفترة من ١٨٦٢ إلى ١٨٦٦. فظهر الجزء الأول في ١٨٦٢، والثاني في ١٨٦٤، والثالث في ١٨٦٦. وهو الذي أصدر الطبعتين التاليتين مع زيادات وتنقيحات.

أما الطبعة الرابعة فقد أشرف عليها ونمّاها رودلف رايكه Rudolf Reicke، دكتور في الفلسفة ومحافظ في مكتبة جامعة كينجزبرج (ولد في فبراير سنة ١٨٢٥ وتوفي في ١٦ أكتوبر ١٩٠٥). وظهرت هذه الطبعة الرابعة في الفترة من سنة ١٨٧١ حتى سنة ١٨٧٥.

ثم تولى ماكس هاينتسه Max Heinze (ولد في ١٣ ديسمبر ١٨٣٥، وتوفي في ١٧ سبتمبر ١٩٠٩) المستشار في حكومة سكسونيا والأستاذ ذو الكرسي في جامعة ليبتسك - الإشراف على الطبعات من الخامسة حتى التاسعة، وذلك في الفترة ما بين سنة ١٨٧٦ وسنة ١٩٠٦. وفي الطبعة التي ظهرت سنة ١٩٠١ بدأ تخصيص جزء رابع مستقل لفلسفة العصر الحاضر.

وفي سنة ١٩٠٧ رأى الناشر - وهو E.S. Mittler und Sohn أن يعهد بالإشراف والتجديد على الطبعات التالية إلى عدد من العلماء، نظراً إلى تضخم المادة. فتم توزيع العمل على النحو التالي، ابتداءً من سنة ١٩٠٧:

المجلد الأول: العصر القديم: وتولاه كارل پريشتر Karl Praechter، الأستاذ في جامعة هلّه. وظهر المجلد الأول من هذه الطبعة العاشرة للكتاب في سنة ١٩٠٩. وظهرت الطبعة الحادية عشرة مزيدة جداً في خريف ١٩١٩، والطبعة الثانية عشرة مزيدة في ربيع ١٩٢٦.

المجلد الثاني: عصر الآباء والعصر الوسيط: وتولاه ماتياس بومجارتنر Matthias Baumgartner، الأستاذ في جامعة بريسلاو. وظهرت الطبعة العاشرة منقحة ومزيدة جداً في شتاء ١٩١٤/١٩١٥.

المجلد الثالث: العصر الحديث حتى نهاية القرن الثامن عشر: وتولاه ماكس فرشايزن - كيلر Max Frischeisen- Köhler الأستاذ في جامعة هلّه، وڤلي موج Willy Moog الأستاذ المساعد في جامعة جريفسڤلد Greifswald. وظهرت الطبعة الثانية عشرة مجدّدة تماماً في ربيع سنة ١٩٢٤.

المجلد الرابع: القرن التاسع عشر والعصر الحاضر: وتولاه تراوجوت كونسطنطين ايستررايش Traugott Konstantin Oesterreich الأستاذ المساعد في جامعة توبنجن. وظهرت الطبعة الثانية عشرة المجدّدة في خريف ١٩٢٣.

المجلد الخامس: الفلسفة في خارج ألمانيا، من بداية القرن التاسع عشر حتى العصر الحاضر: وتولاه تراوجوت كونسطنطين ايستررايش السابق الذكر، والأستاذ المساعد في جامعة توبنجن. وظهر مجلداً مستقلاً قائماً برأسه ضمن الطبعة الثانية عشرة في ربيع سنة ١٩٢٨. وقد اشترك في تحريره ١٤ أستاذاً من مختلف الجامعات الأوروبية.

وتوالت الطبعات بعد ذلك لهذه المجلدات الخمسة، بما لا محلّ لتفصيله هاهنا.

والميزة الرئيسية لهذا العمل الجبّار هي ذكر الطبعات والمراجع والمصادر بتفصيل تامّ. ولهذا لا يمكن أيّ مؤرخ أو باحث في تاريخ الفلسفة أن يستغني عنه. والمادة التي يقدمها في عرض المذاهب هي مراجع خاصة أكثر منها عرضاً تحليلياً، ولهذا كان هذا الكتاب مرجعاً للبحث المتعمق وأداة لمزيد من الدراسة أكثر منه بسطاً للآراء في صورة تركيبية.

سائر مؤلفات إيبرفج

أما مؤلفات إيبرفج الأخرى، فهي:

«تطوير الوعي بواسطة المعلم والمربّي»، سنة ١٨٥٣.

«مذهب المنطق وتاريخ النظريات المنطقية»، ١٨٥٧؛ ط٥ سنة ١٨٨٢.

«شلر: مؤرخاً وفيلسوفاً»، نشرة براش M. Brasch سنة ١٨٨٤.

«أبحاث فلسفية مجموعة مع مقدمة عن حياة المؤلف»، نشر براش في سنة ١٨٨٩.

«في المثالية، والواقعية، والواقعية المثالية»، بحث نشر في «مجلة الفلسفة والنقد الفلسفي»، حـ٣٤ سنة ١٨٥٩.

مراجع

- Friedrick Alhert lange: Friedrick Ueberweg, 1871.

- Moritz Brasch: Friedrick Ueberweg, Sein Leben Seie Schriften und seine philosophische, Bedeutung, in: Ueberweg gesammelte philosophische Abhandlungen, 1889.

إيسيدوروس، السكندري

Isidoros

فيلسوف أفلاطوني محدث.

ولد حوالي سنة ٤٥٤م بحسب رأي أسموس Asmus، وتوفي قبل سنة ٥٢٦م. وبلغ مكانة رفيعة في المدرسة الأفلاطونية المحدثة في سنة ٤٧٨م. ونشأ في وسط وثني بالإسكندرية، وكان على صلة وثيقة باللاهوتي المصري أسكلبيادس وهيرسكيوس، وأخذ الفلسفة عن ثيوسبيوس، تلميذ هيروكلس. وسافر إلى أثينا حيث اتصل ببرقلس وسالستيوس ثم ما لبث أن عاد إلى الإسكندرية.

ولما اضطر المرضُ مارينوس إلى التخلي عن رئاسة الأكاديمية الأفلاطونية في أثينا، دُعي ايسيدوروس ليتولى رئاسة الأكاديمية، فسافر إلى أثينا ليتولى هذا المنصب. لكنه وجد نشاط الأكاديمية مشلولاً، فعاد إلى الإسكندرية.

وقيمته كفيلسوف ضئيلة. ولكنه كان متعمقاً في اللاهوت المصري. ويرى دمسقيوس أن ايسيدوروس إنما برع في التنبوء بالغيب والعجائب. ولا نعرف من إنتاجه إلا أناشيد.

ومعلوماتنا عنه إنما تدين بها لدمسقيوس، تلميذه الذي كتب سيرته وقد بقيت منها بقايا جمعها أسموس Asmus بعنوان:

Das Leben des Philosophen Isidorus, von Damaskios. Leipzig, 1911.

أينشتاين (ألبرت)

Einstein (Albert)

(1879 - 1955)

فزيائي، لنظرياته آفاق فلسفية.

ولد في مدينة أولم Ulm، في جنوبي ألمانيا، في ١٤ مارس سنة ١٨٧٩، من أبوين يهوديين. وفي السنة التالية انتقلت أسرته إلى منشن، حيث أقام أبوه هرمن وعمه يعقوب مصنعاً للكهرباء والأشغال الهندسية. وتعلم ألبرت أولاً في المدارس الابتدائية والثانوية في منشن، لكنه لم يكن متفوقاً في الدراسة. ودفعته أمه إلى دراسة الموسيقى فاتقن العزف على الكمانجة. وترك الدراسة الثانوية قبل الحصول على شهادة إتمام الدراسة الثانوية. ثم ارتحل أبوه إلى إيطاليا، بالقرب من ميلانو، في سنة ١٨٩٤ بسبب تعثر أحواله المالية في ألمانيا. فلحق ألبرت بأسرته في إيطاليا. لكنه لم يلبث أن سافر إلى سويسرة في سنة ١٨٩٦، حيث التحق بكلية الهندسة الفدرالية ETH الشهيرة، فأمضى بها أربع سنوات درس فيها الفيزياء والرياضيات، وحصل على دبلوم بهذه المدرسة في ربيع سنة ١٩٠٠. وفي السنة التالية، ١٩٠١، حصل على الجنسية السويسرية. واشتغل مدرساً للرياضيات طوال شهرين. ثم عمل في مكتب البراءات patent السويسري في مدينة برن Bern، عاصمة الاتحاد السويسري. وتزوج صديقته في كلية الهندسة بزيورخ Mileva Marie في سنة ١٩٠٣.

وفي سنة ١٩٠٥ نشر في المجلة الشهيرة: «حوليات الفيزياء» رسالة للحصول على الدكتوراه من جامعة زيورخ، وعنوانها: «تحديد جديد للأبعاد

الجزيئية». كذلك نشر في نفس المجلة وفي نفس السنة أربع مقالات أخرى، الأولى منها بعنوان: «حركة الجزيئات الصغيرة المعلّقة في سائل ساكن بحسب النظرية الحركية الجزيئية للتوصيل». وفي هذه المقالة حاول أن يقدم تفسيراً نظرياً للحركة البراونية - والمقالة الثانية بعنوان: «نظرية اكتشافية تتعلق بانتاج وتحويل الضوء». وفيها يقول: إن الضوء يتألف من كِمام quanta (وهي التي عرفت فيما بعد باسم: الفوتونات photons أو الضوئيات) ذات أمواج. وبهذين البحثين أحدث نيوتن ثورة في نظرية الضوء، مكّنت من تفسير ابتعاث الكهيربات، الإلكترونات، من بعض الجوامد إذا ما سلّط عليها الضوء وهو ما يعرف بالتأثير الضوئي الكهربي.

وفي سنة ١٩٠٥ أيضاً أعلن عما سماه بنظرية النسبية المحادة، وهي التي بها سترتبط كل شهرته. وها نحن أولاء، نورد خلاصة لها:

حلّل أينشتاين بعض الأفكار الأولية التي كان يُظن. أن العلم قد فرغ من تحديدها، وعلى رأسها فكرة «المعية» (= الحدوث في نفس الوقت معاً)، وهي الفكرة التي تقوم عليها نظرية الزمان الفيزيائي، خصوصاً عند نيوتن. وانتهى أينشتاين من هذا التحليل إلى أن المعية تختلف تبعاً لإطار الإشارة، أي لموضع الراصدين، وأنه لا توجد معية مطلقة، كما ادعت النظرية المطلقة في الزمان. فتحديد المعية، وتبعاً لذلك: تحديد الزمان (لأن كل قياس للزمان يقوم على أساس ملاحظة المعيات) في نُقط مختلفة من المكان - هو أمر نسبي إذن، وليس واحداً بالنسبة إلى زمرٍ مختلفة من الراصدين.

وقد سميت هذه النظرية النسبية بالمحدودة، لأنها لا تتعلق إلاّ بالراصدين الذين تكون حركتهم النسبية حركة مستقيمة منتظمة.

وفي سنة ١٩١٥ وسّع أينشتاين هذه النظرية، فجعلها تشمل غيرها من الحركات. وسمّيت هذه بالنسبية المُعَمّمة.

والنتائج العامة التي أدت إليها نظرية النسبية المحدودة - عديدة، وأكثرها يبدو مطبوعاً بطابع التناقض الظاهر. وأهم هذه النتائج ما يلي:

١ - الزمان نسبّي.

٢ - للمكان انحناء.

٣ - سرعة الضوء هي أكبر سرعة ممكنة.

٤ - لا يمكن الفصل بين الزمان والمكان إطلاقاً، بل هما يكوّنان معاً كُلاً متصلاً يسمّى «مُتّصل الزمان والمكان». والزمان إذن بُعْدٌ رابع يضاف إلى أبعاد المكان الثلاثة التي هي: الطول، والعَرْض، والعُمق.

٥ - وتبعاً لذلك فإن مقاييسنا للزمان نسبية، تتوقف على إطار الإشارة الذي يوجد به الراصد.

٦ - الزمان له أكثر من اتجاه. والأمر يتوقف على المعايير التي نضعها سابقاً لتحديد المعية والتوالي، فلا توجد معايير مطلقة، بل كل ما هنالك هو مواضعات على معايير.

تلك هي الخلاصة. ونحيل القارىء إلى كتابنا «الزمان الوجودي» (ص١٣١ - ١٤٩، ط٢، القاهرة سنة ١٩٥٥) - ليجد تفصيلاً وافياً لهذا كله، ونقداً دقيقاً لنظرية النسبية.

ثم أصدر بحثاً آخر، يعد بمثابة حاشية على نظرية النسبية الخاصة، وعنوانه: «هل التصور الذاتي لجسم ما يتوقف على ما يحتويه من الطاقة؟». وفيه انتهى إلى التكافؤ بين الكتلة والطاقة، وصاغ ذلك في هذه المعادلة.

الطاقة = الكتلة × مربع سرعة الضوء.

وأما من حيث سلوكه الوظيفي فإنّه ترك مكتب البراءات، وعاد إلى التدريس أولاً في سويسرة، ثم في الجامعة الألمانية في براج (عاصمة الجمهورية التشيكية فيما بعد) وحصل على وظيفة أستاذ ذي كرسي. لكنه بعد فترة وجيزة، وذلك في سنة ١٩١٢ عاد إلى مدرسة الهندسة الفدرالية العليا في زيورخ.

وفي أبريل سنة ١٩١٤ انتقل مع أسرته إلى برلين، حيث حصل على وظيفة في الأكاديمية البروسية للعلوم. وفي الوقت نفسه، كان يلقي محاضرات في جامعة برلين. وواصل أبحاثه لتوسيع نظرية النسبية، وتمخض ذلك عن دراسة بعنوان: «أُسس النظرية النسبية

المعمّمة»، وقد نشرت في مجلة «حوليات الفيزياء» في سنة ١٩١٦ وفي هذه الدراسة توصل إلى أن الجاذبية ليست قوة، كما ظن نيوتن، بل هي مجال منحنٍ في «متصل المكان ـ الزمان»، ناشيء عن حضور الكتلة وقال إن هذه الفكرة يمكن إثباتها، أو تغييرها، بواسطة قياس مقدار انحراف ضوء النجم حين يسير قريباً من الشمس، علماً بأن ضوء النجم لا يرى إلاّ أثناء الكسوف الكلي.

واستطاع اينشتاين بالمعادلات الحديثة التي صاغها أن يفسّر عدم الانتظام في أقرب نقطة من الشمس في مدار الكوكب عطارد. كذلك بيّنت هذه المعادلات لماذا تبعث النجوم ـ في مجال جاذبية قوية ـ ضوءاً أقرب إلى الطرف الأحمر من الشعاع الطيفي spectrum في مجال أضعف.

ولما قامت الحرب العالمية الأولى تحمّس أينشتاين للدعوة إلى السلام، وفي هذه الفترة تأثر كثيراً برومان رولان، الذي التقى به في سويسرة. وإلى جانب هذه الدعوة إلى السلام، راح يدعو للصهيونية بحماسة شديدة. وبناء على طلب من زعيم الحركة الصهيونية آنذاك، حاييم وايزمن، قام بجولة في الولايات المتحدة الأمريكية لجمع تبرعات لمؤسسة الاستيطان اليهودي في فلسطين Palastine Foundatoin Fund. وواصل نشاطه الصهيوني هذا بأن قام بأسفار إلى فلسطين، يشجع المستوطنين اليهود الجدد هناك. كما أنه راح يذرع العواصم الأوروبية في سبيل الدعوة للصهيونية!! وقد جمعت خطبه في الدعوة للصهيونية في كتاب بعنوان: «حول الصهيونية: خطب ورسائل»، مترجمة إلى الإنجليزية، سنة ١٩٣١.

وفي رأيي أن الشهرة الواسعة التي حظي بها أينشتاين لا ترجع إلى قيمة أبحاثه العلمية بقدر ما ترجع ـ وبمقدار أكبر جداً ـ إلى نشاطه الصهيوني هذا. فقد جندت له وسائل الإعلام ـ بما يسودها من نفوذ يهودي ـ كل ما يمكن من أجل المبالغة في تمجيد أعماله العلمية وتقديرها فوق قيمتها الحقيقة بآلاف المرّات!

ومن ثمار ذلك أيضاً منحه جائزة نوبل في الفيزياء سنة ١٩٢١. وجاء في قرار الأكاديمية السويدية التي منحته الجائزة أن ذلك «من أجل قانونك الضوئي الكهربي وعملك في ميدان الفيزياء النظرية». لكن لم يرد في هذا القرار أي ذكر لنظريته النسبية، على أنها هي ـ ما تفاخر به أينشتاين ومؤيدوه وطبلوا لها وزمروا! ويمكن تفسير ذلك بما تعرضت له النظرية من نقد عنيف ومحكم من جانب كبار الفيزيائيين والفلكيين والفلاسفة، على النحو الذي عرضناه في كتابنا «الزمان الوجودي».

والحق أن نظرية الكم quantum theory قد أجهزت تماماً على معظم ـ إن لم يكن كل ـ النتائج التي كان أينشتاين قد توصل إليها في أبحاثه فقد كشفت نظرية الكم عن عامل احتمال في قياسات حركة الإلكترونات ومعنى هذا أن حركة الإلكترون الضوئي لا يمكن التنبوء بها، فإن موضعه وسرعته في أية لحظة لا يمكن قياسهما بدقة؛ ومعنى هذا أنه لا يمكن التنبوء بمستقبل أيّ نظام فيزيائي في المستوى تحت الذري. (راجع مزيداً من التفصيل في الفصل الأول من كتابنا: «اشپنجلر»، القاهرة سنة ١٩٤١).

وبفضل نظرية الكم هذه ـ التي وضع قواعدها ڤرنر هيزنبرج ـ أخذت شهرة أينشتاين العلمية في الانهيار تدريجياً ابتداء من سنة ١٩٢٥ حتى كاد يفقد مكانته العلمية كلها حوالي سنة ١٩٣٠. فراح يعزي نفسه بالانغماس في السياسة أكثر فأكثر؛ خصوصاً ما يتعلق بالسلام ونزع السلاح وهنا أيضاً أخفق إخفاقاً شنيعاً، خصوصاً بعد إخفاق عقد مؤتمر لنزع السلاح كان مقرراً عقده في فبراير سنة ١٩٣٢ في جنيف. وفي سورة من الغضب صرّح لأحد الصحفيين قائلاً: «إنهم (يعني رجال السياسة ورؤساء الدول) قد غَشّونا. لقد عبثوا بنا. إن مئات الملايين من سكان أوروبا وأمريكا، وملايين من الرجال والنساء الذين سيولدون، قد خدعوا ولا يزالون يُخْدَعون، ويتجر بهم، ويُعْبَث بحياتهم وقوتهم ورفاهيتهم».

وفي سنة ١٩٣٣، بعد أن تولت النازية الحكم في ألمانيا في ٣ يناير سنة ١٩٣٣، غادر أينشتاين ألمانيا. وبعد فترة سافر إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وأصبح عضواً مؤسساً في مدرسة الرياضيات في المعهد الجديد الذي أنشىء في جامعة برنستون (في نيوجرسي)، وأسماه: «معهد الدراسات المتقدمة». وقد وصل إلى برنستون في أكتوبر سنة ١٩٣٣.

وبقي في منصبه هذا وفي الولايات المتحدة

الأمريكية حتى توفي في ١٨ إبريل سنة ١٩٥٥.

مؤلفاته

مؤلفاته عبارة عن أبحاث صغيرة معظمها نشر في المجلات. وهاك بيان أهمها:

«في وجهة نظر اكتشافية تتعلق بإنتاج وتحويل الضوء»، مجلة «حوليات الفيزياء»، سنة ١٩٠٥.

«في حركة الجزيئات الصغيرة المتعلقة في سائل، وفقاً لنظرية التوصيل الحركية الجزئية»، مجلة «حوليات الفيزياء»، سنة ١٩٠٥.

«في الأجسام المحرّكة بالديناميكا الكهربية»، في مجلة «حوليات الفيزياء»، سنة ١٩٠٥.

«هل القصور الذاتي لجسم ما يتوقف على محتواه من الطاقة» ـ «حوليات الفيزياء»، سنة ١٩٠٥ وهي الدراسة الأولى التي عرض فيها نظرية النسبية المحدودة.

«في نظرية الحركة البراونية ـ في «حوليات الفيزياء»، سنة ١٩٠٦.

«في نظرية إنتاج الضوء وامتصاص الضوء»، في «حوليات الفيزياء»، سنة ١٩٠٦.

«نظرية بلانك Planck في الإشعاع، ونظرية الحرارة الخاصّة» ـ في «حوليات الفيزياء»، سنة ١٩٠٧.

«مخطط لنظرية النسبية المعمّمة ولنظرية في الجاذبية»، في «مجلة الرياضيات والفيزياء»، سنة ١٩١٣.

«أُسُس نظرية النسبية المعممة» ـ في مجلة «حوليات الفيزياء»، سنة ١٩١٤.

«بعث الإشعاع وامتصاصه بحسب نظرية الكم» ـ في «أعمال الجمعية الفيزيائية الألمانية»، سنة ١٩١٦.

«الإشعاع بحسب نظرية الكم» ـ في «المجلة الفيزيائية» سنة ١٩١٧.

أما في السياسة والصهيونية فله ما يلي:

«حول الصهيونية: خطب ورسائل» about Zionism, speeches and Letters، ترجمها إلى الإنجليزية Sir Leon Semir، سنة ١٩١٣.

وبالاشتراك مع فرويد: «لماذا الحرب؟».

وبالاشتراك مع Leopold Infeld: «تطور الفيزياء» The Eevolution of Physics، سنة ١٩٣٨.

«العالم كما أراه» ترجمة إنجليزية قام بها Alan Harris، سنة ١٩٤٩.

«من السنوات الأخيرة في حياتي» Out of my Latér years، سنة ١٩٥٠.

مراجع

- Paul A. Schilpp (ed.): Albert Einstein: Philosopher-sceintist.

وفيه ترجمة ذاتية وثبت بمراجع: NewYork 1951

- Philipp Frank: Einstein His Life and Times. eng. Transl. 1947.
- Liabn Barnett: The Universe and Dr. Einstein, 2nd ed 1957.
- Ronald Clark: Einstein: The life and The Times 1971.
- Jermy Bernstein: Einstein. NewYork, Virking 1973.
- Max Born: Einstein Theory of Reletivity 1920.
- Gerald Tauber: (ed.): Albert Einstein Theory of General Relativity. NewYork, Grown, 1979.



بينيكه

Beneke (Friedrick Eduward)

(1798 - 1854)

فيلسوف وعالم نفساني ألماني.

ولد في برلين في ١٧ فبراير ١٧٩٨، وتوفي في برلين في أول مارس سنة ١٨٥٤ وقد تأثر بكانت، وأشلايرماخر، وشوپنهور، وفريس Fries، كما تأثر بالفلسفة الإنجليزية.

وقد تعلم أولاً في المدرسة الثانوية المسماة باسم الأمبراطور فريدريش الثاني Frideri cianum. واشترك في الحملة ضد نابليون في سنة ١٨١٥. وبعد عودته من ميدان القتال بعد هزيمة نابليون على أيدي القائد الألماني بلوشر Blücher دخل جامعة هلّه، ثم جامعة برلين حيث دَرَس الفلسفة واللاهوت. وحصل على دكتوراه التأهيل للتدريس من جامعة برلين في سنة ١٨٢٠. وعارض هيجل في منحه هذه الدكتوراه؛ ويظن بينيكه أن هيجل كان من الذين عملوا على سحب أهليته للتدريس بعد ذلك بعامين، في سنة ١٨٢٢، بدعوى أنه في فلسفة الأخلاق كان ذا اتجاه تجريبي ونسبي. (راجع في هذه المسألة M. Leuz: Geschichite der Universitat Berlin حـ٢ ص٩١١. ومنع الوزير فون ألنشتاين من تعيين بينيكه في منصب التدريس في مقاطعة ساكسن. فاتجه بينيكه إلى جامعة جتنجن، وبقي فيها مدرّساً من سنة ١٨٢٤ إلى ١٨٢٧. ثم عاد إلى برلين مدرساً في جامعتها في سنة ١٨٢٧؛ وبعد وفاة هيجل في سنة ١٨٣١ رقي إلى درجة أستاذ مساعد، وبقي في هذا المنصب حتى وفاته في سنة ١٨٥٤. وقد حرصنا على ذكر هذه الوقائع لنبين كيف أن فيلسوفاً عظيماً مثل هيجل كان مع ذلك لا يخلو من الحقد على شاب ناشىء يصغر عنه بثمان وعشرين سنة!!

كان بينيكه تجريبي النزعة، وكان يدعو إلى استقصاء المذهب التجريبي حتى آخر نتائجه. وقد ظن - وهو ظن خطأ - أنه بهذا إنما كان تلميذاً مخلصاً لامانويل كنت! لقد أكدّ أن التجربة هي الأساس في كل علم، وخصوصاً التجربة النفسانية الباطنة. ولهذا عدّ علم النفس هو العلم الأساسي، وأن على طالب الفلسفة الاستناد خصوصاً إلى نتائج علم النفس. وبالغ في هذا الزعم إلى درجة أن اعتبر المنطق، وما بعد الطبيعة، وفلسفة الدين، والأخلاق، وفلسفة القانون، وعلم التربية - مجرد علم نفس تطبيقي!! وقال إن ما يسمى بالمعايير في المنطق والأخلاق وفلسفة القانون وعلم الجمال إلخ ما هو إلا أشكال مختلفة لتكوين ما هو نفساني.

وإلى جانب ذلك قال بإمكان نوع من المعرفة القبلية apriori، المحدودة، وذلك مثلاً في تحليل وتركيب المفهومات العقلية؛ وفي الرياضيات، وفي عرض تطور العلاقات النفسية، ولكنه أكدّ أن عناصرها الرئيسية مستمدة من التجربة. وأرجع كل العمليات النفسية، إلى أربع عمليات أساسية: العملية الأولى تتم في الإدراكات الحِسيّة. والعملية الثانية هي المحافظة على الأحداث النفسية التي اختفت من الوعي، الاحتفاظ بها في اللاوعي بوصفها «آثاراً نفسية». والآثار لا مكان لها، مثل النفس، وليست مرتبطة بأي عضو في الجسم؛ وبتزايد هذه الآثار يزداد نماء النفس، وهو نماء يستر

دائماً. والعملية الثالثة هي عملية «التركيب» وفيها تسعى الفعّاليات والآثار النفسيّة نحو التوحيد. وفي العملية الرابعة تسعى كل الأفعال النفسية إلى التوازن مع بعضها بعضاً، حتى يوصل إلى اتزان كامل. وفي كل هذه العمليات الأربع تظل النفس على تفاعل متبادل مع الجسم.

ويحدد بينيكه موضوعات: علم النفس، والمنطق، وما بعد الطبيعة على النحو التالي:

أما علم النفس فموضوعه «كلّ ما ندركه بواسطة الإدراك والإحساس الباطن». وعلم النفس «علم طبيعي، شأنه شأن سائر العلوم الطبيعية، يقوم على الملاحظة الدقيقة، ويستنبط من هذه كل قوانينه العامة، بواسطة استقراءات دقيقة».

وعلم المنطق هو فن التفكير، ويبحث في التفكير ابتغاء اكتشاف الروابط بين الفكر وبين الوجود. والمفهومات هي أبسط أشكال الفكر. والقوانين المنطقية الرئيسية هي الصِّيَغ الأعم للحكم التحليلي.

وأما علم الميتافيزيقا (ما بعد الطبيعة) فالقسم الأكبر منه يتعلق بنظرية المعرفة. ويستند إلى التجربة الباطنة، وهذه بدورها تقوم على تقويم الانطباعات الحِسيّة المدركة. والمسألة الرئيسية في الميتافيزيقا هي البحث في العلاقة بين الامتثال والوجود. ونحن في الاستبطان الذاتي ندرك موجوداً، ولا يوجد هاهنا خلط مع شكل خارجي. والوجود الظاهري للعالم الخارجي لا يتطابق مع الوجود في ذاته للأشياء. «وفي امتثالات ما هو موجود في المكان يمتزج الذاتي والموضوعي مع بعضهما بعضاً بحيث لا نستطيع أن نفصل بينهما بيقين» («الميتافيزيقا» ص٣٥٤). والواقعي القائم على الامتداد المكاني لا نستطيع أن نقول عنه أقوالاً يقينية. والتغيير في الصيرورة هو شكل جوهري للوجود في ذاته؛ أما المحايثة والعِليّة فهما أمران معطيان لما في الباطن، ونحن ننقلهما إلى الموجود الخارجي عنا.

مؤلفاته

«نظرية المعرفة بحسب الوعي»، يينا ١٨٢٠.

«نظرية المعرفة بوصفها الأساسي في كل علم»، برلين ١٨٢٠.

- «تأسيس جديد للميتافيزيقا»، برلين ١٨٢٢.
- «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق»؛ برلين ١٨٢٢.
- «دفاع عن تأسيس لميتافيزيقا الأخلاق»، ليبتسك ١٨٢٣.
- «مخططات نفسانية» في جزأين: مخططات في نظرية المشاعر، العلاقة بين الجسم والنفس. جيتنجن ١٨٢٥/١٨٢٦.
- «كِنْت وواجب الفلسفة في عصرنا»، برلين ١٨٣٢.
- «متن تعليمي في المنطق بوصفه فن التفكير»، برلين ١٨٣٢.
- «متن تعليمي في علم النفس بوصفه علماً من العلوم الطبيعية»، برلين ١٨٣٣.
- «الفلسفة في علاقاتها مع التجربة، ومع التأمل، ومع الحياة»، برلين ١٨٣٣.
- «مذهب التربية والتعليم» في جزأين، برلين ١٨٣٥/١٨٣٦.
- «الخطوط الأساسية لمذهب في الفلسفة العملية»، ٣ أجزاء، برلين ١٨٣٧ ـ ١٨٤٠.
- «مذهب الميتافيزيقا وفلسفة الدين»، برلين ١٨٤٢.
- «مذهب المنطق بوصفه فن التفكير»، في جزأين، برلين ١٨٤٢.
- «علم النفس الجديد»، برلين ١٨٤٥.
- «علم النفس العملي أو علم النفس في تطبيقه على الحياة»، في جزئين، برلين ١٨٥٠.
- «متن تعليمي في علم النفس العملي»، برلين ١٨٥٣.
- «مخطوطات علم النفس العملي»، في ٣ أجزاء، برلين ١٨٥١ ـ ١٨٥٣.

مراجع

- O. Gramzow: F.E. Benekés Leben und Philosophie. Bern, 1899.
- A.F. Löwenberg: F.E. Benekés Stellung Zur

Kantischer Moral philosophie. Berlin, 1902.

- B. Renner: Beneke's Erkenntnis Theorie, Leipzig 1902 (Halle, Dissenkation).

- A.Wandschneider: Die Metaphysik Benekés, Berlin 1903.

- Al. Kempea: Benekés Religiousphilosophie, Anch. F. Geschichte der philosophie, 27 (1914).

- Rausch, Paul: Genetisché Darstellung der ethischen Theorie F.E. Benekés. Berlin, 1927.

بولتسانو

Bolzano (Bernhard)

(1781 - 1848)

فيلسوف ورياضي يكتب بالألمانية.

ولد في ٥ أكتوبر ١٧٨١ في پراج (الجمهورية التشيكية الآن)، وتوفي في ١٨ ديسمبر ١٨٤٨ في براج.

وكان أبوه إيطالياً يحترف تجارة الفن في پراج. وابتداءً من سنة ١٧٩٦ أخذ في دراسة الفلسفة تمهيداً لدراسة اللاهوت الكاثوليكي، كي يصبح قسيساً كاثوليكياً. لكنه بعد أن أتم دراسة الفلسفة في ثلاث سنوات كما هو مطلوب ممن يتخصص لكي يكون قسيساً، واصل دراسة الفلسفة والرياضيات عامين آخرين. وفي عام ١٨٠٥ رسم قسيساً. لكنه بعد أيام قليلة من رسمه قسيساً عين في جامعة پراج مدرساً لفلسفة الدين، فقبل هذه الوظيفة وتخلى عن ممارسة مهنة القسيس. ومن ثم اتهم بالهرطقة والديماجوجية، ففصل من وظيفته في الجامعة في سنة ١٨١٩، لكنه منح تقاعداً بسيطاً. كذلك مُنع من نشر مؤلفاته. لكن أصدقاءه في خارج البلاد عملوا على نشر مؤلفاته، وقد صدر بعضها غُفْلاً من اسمه. وبعد هذا الحرمان عاش بولتسانو في عزلة تامة في إحدى المزارع، وكرّس نفسه كلياً لأعماله العلمية. وبعد وفاة صاحبة المزرعة سنة ١٨٤٢ رجع إلى براج حيث واصل دراساته في الفلسفة والرياضيات حتى وفاته.

وعلى الرغم من أن مهمته الرئيسية كانت تدور حول المسائل الدينية والأخلاقية والاجتماعية، فإنه كان مولعاً خصوصاً بالفلسفة، ومناهج البحث العلمي، وعلى وجه أخص بالمنطق والرياضيات هيّأت له نضوجاً أعمق في الفلسفة اليونانية وفي فلسفات ديكارت وليبتس وڤولف - قد أقنعته بضرورة إيضاح المفهومات العقلية والبراهين الرياضية، ابتداءً من مبادىء أولى.

وكانت الرياضيات في أوروبا حوالي نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر مشغولة بمسألتين رئيسيتين: الأولى هي المصادرة الخامسة من مصادرات إقليدس والتي تقول إنه من نقطة يمكن رسم مستقيم مواز لمستقيم آخر، ولا يمكن أن يرسم غير مستقيم موازٍ واحد. والثانية هي مسألة إيجاد أساس راسخ للتحليل الرياضي بحيث يُستبعد ما يسمى بفضيحة اللامتناهيات. فحاول بولتسانو حل هاتين المسألتين:

ففي سنة ١٨٠٤ نشر دراسة بعنوان: «تأملات في بعض موضوعات الهندسة الأولية». وفيها حاول أن يقيم نظرية المثلثات والمتوازيات على أساس نظرية في الخطوط، دون اللجوء إلى نظريات السطح. لكن محاولته هذه أخفقت، وأضرب عن مواصلة البحث فيها فيما بعد.

وفي السنوات التالية اطلع بولتسانو على بعض الأبحاث التي ظهرت آنذاك فيما يتصل بنظرية المتوازيات. ومنها ما كتبه لوجندر A.M. Legendre واشقايكرت F.K. Schweikart. لكن ثمّ دليل على أنه اطلع على ما قام به في هذا الميدان، ميدان الهندسة الاقليدية رياضيان عظيمان هما نقولا لوتشفسكاي Lotochevisk، ويانوش بولياي Yanus Bolyai على الرغم من أن كتاب بولياي في هذا الموضوع قد طبع في هنجاريا في سنة ١٨٣٢. ذلك لأن اتجاه بولتسانو في هذا الموضوع يختلف تماماً عما انتهى إليه هذان العالمان.

أما مسألة اللامتناهيات infinitesmals التي كان نيوتن وليبنتس قد أدخلاها في الرياضيات، فإنها كانت قد لقيت معارضة شديدة من جانب الفلاسفة والرياضيين على السواء. وطوال القرن الثامن عشر هوجمت بشدة. فقد هاجمها باركلي في كتابه The analyst (سنة ١٧٣٤) ويعنينا هنا التحدث عن نظرياته في المنطق ومناهج البحث. فنقول: إن بحثه في نظرية المعرفة قام من البحث في ثلاثة مفهومات أساسية هي:

١ ـ «القضية في ذاتها».

٢ ـ «الامتثال في ذاته».

٣ ـ «الحقيقة في ذاتها».

أما «القضية في ذاتها» Satz an sich فهي ما يفكر فيه المرء حين يستطيع أن يتساءل هل نطق بها إنسان أو لم ينطق، فكر فيها أو لم يفكر»؛ فهي ليست إذن الحكم أو الامتثال. إن القضية في ذاتها، التي تصنع مضمون الفكر أو الحكم، ليست شيئاً موجوداً بحيث يكون من غير المعقول أن يكون للقضية وجود دائم، وأنها ظهرت في لحظة معينة، ثم زالت في لحظة أخرى («نظرية العلم» ط١ ص٧٨). إن القضايا في ذاتها هي المادة التي يدركها الشخص المفكر في تفكيره وأحكامه (حـ١ ص٧٧).

أما «الامتثال في ذاته» Vorstellung an sich أو الامتثال الموضوعي فهو «كل ما يمكن أن يكون جزءاً في قضية، وحده، ولكنه لا يكوّن قضية. فمثلاً بالربط بين الكلمات التالية: كايوس عنده حكمة، يعبّر عن قضية كاملة، ولكن بواسطة الكلمة: كايوس يعبّر عن شيء يمكن أن يوضع في قضيّة» (حـ١ ص٢١٦). والامتثالات في ذاتها ليست صادقة ولا كاذبة، إنها في الغالب مؤلفة من أجزاء. ويحدد بولتسانو الفارق بين الامتثالات العينية والامتثالات المجرّدة على النحو التالي: فامتثال حيوان، مثلاً، هو امتثال لشيء يملك صفات الحيوانية ـ وهذا هو الامتثال العيني؛ أما امتثال صفات الحيوانية، فهو تجريد لذلك العيني (حـ١ ص٢٦٠).

أما «الحقائق في ذاتها» فهي «حقائق بغض النظر عن كونها تُعرَف أو لا تُعرَف (حـ١ ص٨١). ويسميها أيضاً باسم «حقائق موضوعية». والحقيقة في ذاتها، أو الحقيقة الموضوعية «هي أية قضية تقول عن شيء إنه كذا بما هو كذلك؛ دون أن أحدّد هل هذه القضية قد قالها أو فكر فيها أحدٌ بالفعل أو لم يقلها أو لم يفكر فيها» (حـ١ ص١١).

والحقيقة في ذاتها لا يضعها التفكير، وليس لها وجود في الزمان، والله يعلمها كما هي في الحقيقة. والحقيقة المنطقية هي «الحقيقة المفكَّر فيها والمعرفة» (ط١ ص١٤٣). ولا توجد حقيقة واحدة فقط، بل يوجد ما لا نهاية له من الحقائق (حـ١ ص١٤٦ وما يليها).

ويميز بولتسانو بين القضايا التحليلية والقضايا التركيبية على أساس أن القضية التحليلية هي التي فيها امتثال واحد على الأقل يمكن أن يستبدل به امتثال آخر، من دون أن يتأثر حقيقة أو بطلان القضية، بشرط أن تملك القضية الناجمة عن ذلك موضوعية (حـ٢ ص٨٣). ويقدم بولتسانو مثالاً على ذلك القضية: «الإنسان الشرير الخلق لا يستحق الاحترام». من هذه القضية يمكن أن يستبدل بـ «الإنسان» أي كائن آخر، مثل: الملائكة الخ ـ دون أن تتغير حقيقة القضية ـ. أما القضية التركيبية فمثالها: «الله عليم بكل شيء» ـ. ويتضح من هذا أن مفهوم بولتسانو للتفرقة بين القضايا التحليلية والقضايا التركيبية يختلف كل الاختلاف عما نجده عند كَنْت وسائر الفلاسفة والمناطقة (راجع كتابنا: «المنطق الصوري والرياضي»، جـ١، القاهرة ١٩٦٢، طـ٥ الكويت، ١٩٨٢).

وحقائق الرياضيات البحتة هي حقيقة تصويرية بحتة (محضة). ذلك أن الرياضيات لا تحتاج إلى العيان، من أجل إمكانها. والرياضيات لا تقتصر على البحث في المقدار، بل يمكنها البحث في أي موضوع!

وفي الجزء الثالث من كتاب: «مذهب العلم» يعالج بولتسانو خصوصاً المسائل المندرجة في علم نفس التفكير. وهو يقسم الظواهر النفسية إلى خمسة مجموعات:

١ ـ الامتثالات الذاتية، وهي الظواهر التي تجري في باطن النفس، ونحن نسمي أنواعها بأسماء: البصر، السمع، الشعور، التخيل، التفكير وما شابه ذلك، بالقدر الذي به لا تكون أحكاماً أو دعاوى.

٢ ـ الحكم.

٣ ـ الملائمة أو عدم الملائمة، التي تظهر مع معظم الامتثالات.

٥ ـ الاشتياق.

٦ ـ الإرادة.

ويميز بولتسانو تمييزاً حاداً بين الامتثال وبين الحكم، فيقول: «إن الحكم فعلٌ من أفعال عقلنا، يتلو

تأملاً سابقاً لامتثالات، وهو بالتالي يستند إليها». وفي الفعل النفسي للحكم يُفترض ويتعرّف القضية في ذاتها بوصفها هي معناه. ولهذا يوجد بكل حكم قضية في ذاتها تظهر بواسطة الحكم - في نفس أو عقل الشخص الذي يحكم» (حـ٣، ص١٧). ولهذا فإن الحكم - شئنا أو أبينا - لا يتوقف على إرادتنا وحدها وبطريقة مباشرة. بل الحكم يحدث بالأحرى تبعاً لقانون الضرورة بحسب صفة مجموع الامتثالات الحاضرة في النفس.. (حـ٣ ص١١٠).

ولهذه الآراء المنطقية كان لبولتسانو تأثير كبير على هُسرل Husserl وعلى كل الذين حاولوا تطهير المنطق من كل اعتبارات نفسانية، ابتغاء تأسيسه على تحليل القضايا. لقد رأى بولتسانو أن مهمة المنطق هي دراسة القضايا بما هي قضايا، وهي ما يسميه: القضايا في ذاتها، بغض النظر عن الذات المفكرة. وينبغي - في رأيه - عدم الخلط بين القضايا وبين الموجودات التي تشير إليها القضايا أو التي تؤكد أو تنفي وجودها.

وفي الميتافيزيقا رأى بولتسانو أن من الممكن وضع ميتافيزيقا مؤلفة من تصورات محضة ويسوق أمثلة على القضايا الميتافيزيقية ما يلي: الله موجود - الله لا يتغير - الله عليم بكل شيء، قادر على كل شيء، مُنزّه عن كل نقص، مقدّس - كل جواهر ومواد العالم هي في تفاعل دائم فيما بينها باستمرار - لا جوهر بسيطاً يفنى في الزمان - الامتثالات لا يمكن أن توجد إلاّ في جواهر بسيطة (حـ٣ ص٤٨).

ويؤكد بولتسانو أنه لا توجد للمعرفة حدود تقف عندها.

ويعتقد أن الجواهر لا بداية لها ولا نهاية، وأنه لا يوجد تفاعل متبادل بين النفس والجسم؛ وأن «الأنا» خالد لا يفنى، لأنه من طبيعة الجوهر.

وقد ظلت مؤلفات وآراء بولتسانو في طي النسيان، إلى أن جاء برنتانو وهسرل وماينونج في نهاية القرن الماضي والربع الأول من هذا القرن فأحيوها وبنوا مذاهبهم عليها في كثير من الأحيان.

مؤلفاته

- «عدم الموت (أتناسيا) أو أسباب خلود النفس»، سولتسباخ ١٨٢٧.
- «مذهب العلم»، ٤ أجزاء، سولتسباخ ١٨٣٧.
- «في تأسيس الجميل»، براج ١٨٤٣.
- «ما الفلسفة؟»، ڤيينا ١٨٤٩.
- «تأملات في بعض موضوعات الهندسة الأولية»، براج ١٨٠٤.
- «إسهامات في عرض مؤسس للرياضيات»، براج ١٨١٠.
- «مفارقات اللامتناهي»، نشرة Prhonsky سنة ١٨٥١؛ وأعاد نشره Höfler مع تعليقات وضعها H. Hahn، ليبتسه ١٩٢٠.
- «متن تعليمي في عِلْم الدين»، ٤ مجلدات، سولتسباخ ١٨٣٤.
- «آراء لاهوتي حرّ التفكير في العلاقة بين الكنيسة والدولة»، سولتسباخ ١٨٣٤.
- «الاعترافات الدينية لاثنين من أنصار العقل: أحدهما بروتستنتي والآخر كاثوليكي»، سولتسباخ ١٨٣٤.
- «موجز في الديانة المسيحية الكاثوليكية بوصفها الدين الإلهي الحقيقي»، باوتسن ١٨٤٩.
- «مفارقات في السياسة»، من مخلفاته، نشرة Srahler. لها ١٩٣٣.

مراجع

- E. Emyvvari: Bolzanois's Bibliographie, Budapest, 1912.
- H. Bergmann: Das philosophiche werk Bolzano. Halle, 1909.
- Fr. St. Schinder: Bernhard Bolzano: Sein Leben und Wirkung. Prag, 1912.
- J. Gotthardt: Das Wahrheits problem und das philosophische Lebenswerk B. Gesamtausgabe Trier, 1918.
- Henrich Fcsl: B. Bolzano. Leipzig, 1929.

- Eduard Winter: Bolzano und sein Kreis, 1933.

- Jan Berg: Bolzano's Logic, 1962.

- Edyar Morscher: Das Logische An-Sich bei B. Bolzano, 1973.

ومنذ سنة ١٩٦٩ صدرت طبعة كاملة لمؤلفاته أشرف عليها Winter وBerg وغيرهما، وتقع في ٥٠ مجلداً منها مجلدان تمهيديان في سيرته وثبت مؤلفاته، والباقي في ٤ سلاسل: (١) مؤلفاته؛ (٢) ما تركه بعد وفاته؛ (٣) مراسلاته؛ (٤) وثائق.

بيكو دلا مرندولا

Pico della Mirandola (Giovanni)

(1463 - 1494)

فيلسوف إيطالي.

ولد في ٢٤ فبراير ١٤٦٣ من أسرة نبيلة كانت تملك قصر لاميرندولا في دوقية مودينا بشمالي إيطاليا. وقد ولد أعجوبة في الجمال والذكاء طلعة شغوفاً بالمعرفة في سائر فروعها. وهو يمثل طرازاً فريداً من رجال عصر النهضة في إيطاليا في القرن الخامس عشر، ويعد الوريث الروحي المباشر لدانته ايليجيري وبتركه.

وقد سعى للتوفيق بين الحضارة القديمة (اليونانية والرومانية) وبين المسيحية، بين مقتضيات العقل ومطالب الإيمان.

وقد تنازل جوفاني بيكو لأخوته عن امتيازاته الاقطاعية. وراح يَدْرس القانون في جامعة بولونيا؛ ثم انصرف عن دراسة القانون للتفرغ كلياً لدراسة الفلسفة واللاهوت. وفي سبيل ذلك التحق بعدة جامعات في إيطاليا وفرنسا. وتعلم اللغة اللاتينية والعبرية والسريانية والعربية واليونانية.

وحصل من يهودي في صقلية على ستة عشر مخطوطاً باللغة العبرية وقد زعم له هذا اليهودي الذي اشترى منه هذه المخطوطات أنها تحتوي على نص سِرّي كتِب بامر من عزرا، النبي اليهودي، وأنها تحتوي على كل أسرار الدِّين والطبيعة.

وظل بيكو يعتقد وقتاً طويلاً في صحة «القبالة» اليهودية، وتأثر بها في كتاباته في الفلسفة.

وتأثر بأستاذه وصديقه مرسليو فتشينو في إيثاره أفلاطون على أرسطو وتوكيد التعارض بينهما. لكنه لم يقتصر على أفلاطون، بل راح يجمع بين المذاهب الفلسفية المختلفة. وقرأ مؤلفات وشروح ابن رشد وسعى إلى التوفيق بين الفلسفة والدين، مبيّناً مهمة كليهما، فقال: «الفلسفة تبحث عن الحقيقة، واللاهوت يجد الحقيقة، والدين يمتلكها». ويدور مذهبه حول ثلاثة موضوعات: الله، الكون، الإنسان. فالله ـ عنده ـ هو الموجود الذي حدده الكتاب المقدس. والكون يشمل العالم المعقول(عالم الله والملائكة)، و«العالم السماوي» (الأفلاك السماوية العشرة، وآخرها هو مصدر الحركة)، و«عالم العناصر أو ما تحت فلك القمر» (عالم الكائنات الأرضية).

والإنسان عالم صغير minor Cosmos، إنه عالم قائم برأسه، فيه عناصر العوالم الأخرى بما يملك من روح ونفس وجسم. وللإنسان مكانة عظيمة هي أنه يستطيع وحده أن يوجّه مصيره هو. فبفضل حرية إرادة الإنسان فإنه يستطيع في وقت واحد معاً أن يبلغ طبيعة الحيوان. وأن يسمو إلى الله مصدر النعيم، بل وأن يعلو فوق مرتبة الملائكة.

ويعارض بيكو علم النجوم، لأنه يربط الأحداث بقوى خارجة عن الإنسان. لكنّه مع ذلك يؤيد السحر لأنه يزيد من قدرة الإنسان.

وفي كتابه Septaplus يفسِّر عملية الخلق بطريقة رمزية سحرية صوفية، متأثراً بـ «سفر عزروت» أحد كتب القبالة وفيه يتحدث عن الخير الأسمى بالنسبة إلى الإنسان، فيقول إن الخير الأسمى بالنسبة إلى الإنسان ليس في نفسه، بل في الله: فهو المبدأ والخبر والغاية. والإنسان لا يستطيع الحصول على الخير الأسمى بنفسه بل لا بد أن يجتذبه الله إليه.

وقد اشتهر بيكو بالتحدي الذي وجهه إلى علماء عصره، في سنة ١٤٨٦. ذلك أنه سافر إلى روما، وهناك نشر مجلداً (في حجم الربع) بعنوان: «نتائج فلسفية، وقبالية ولاهوتية» ويحتوي على تسعمائة قضية تعهد بالدفاع عنها ضد كل من يحاول نقضها، وذلك في مناظرة عامة، وتعهد بدفع أجرة السفر لكل من يأتي إلى روما للمناقضة معه بشأنها في مناقشة عامة. وقد أصدر

البابا أنوسنت الثامن قراراً بإدانة ثلاث عشرة من هذه القضايا. واتهمه بالإلحاد فيها، لكن لمّا أتى بعده البابا اسكندر السادس عفا عنه وبرأه من تهمة الهرطقة. وقد دافع بيكو عن نفسه بكتاب جديد عنوانه (الدفاع) Apologia.

ولما لم يفلح في روما سافر إلى باريس، لكنه سجن هناك، ولما أفرج عنه عاد إلى فيرنتسه وحظي بعطف أميرها لورنتسو دي مدشى، وعين عضواً في أكاديمية فيرنتسه. وهنا قام بوضع شرح على «أنشودة الحب» التي نظمها Benivrieni وفيه عرض نظرية الحب عند أفلاطون! وكان شاعراً نظم الكثير من القصائد، ثم أحرقها لأسباب دينية، فيما زعم، ولم يبق منها إلا بعض «سوناتات» نشرتها Ceretti بمناسبة مرور أربعمائة سنة على وفاته، وذلك في سنة ١٨٩٤.

وتوفي في فيرنتسه في ١٧ نوفمبر ١٤٩٤ وهو في الحادية والثلاثين من عمره، وكان على وشك الانخراط في الرهبانية الدومنيكانية.

مؤلفاته

- «تسعمائة نتيجة في المنطق والأخلاق، والفيزياء، والرياضيات للمناظرة فيها علانية»، مجلد في حجم الربع، روما، ١٤٨٦.
- «الدفاع» Apologia، روما ١٤٨٧.
- «قصة الخلق في سبعة أيام»، فيرنتسه، ١٤٩٣.
- «مجادلات ضد المنجمين»، بولونيا ١٤٩٥.
- «في الوجود والواحد».
- «شرح على أنشودة الحب نظم جيرولمو نبيڤيني»، البندقية سنة ١٥٥٠.
- «رسائل ذهبية»، باريس ١٤٩٩.

وقد طبع مجموع مؤلفاته Opera Omnia في بولونيا ١٤٩٥ ـ ١٤٩٦، باريس ١٥١٧، ١٥٥٧، ١٦٠١ وهذه الأخيرة أفضلها.

مراجع

- Vita, par son neveu Jean François, en tête des opera Omnia.

- L. Dorez, L Thusasmo: Pic della Mirandola en France, Paris 1897.

- O. Semprini: la Filosofia di Pico della Mirandola, Milano, 1946.

- E. Garin: Giovanni, Pico della Mirandola vita e Dottrina. Firenze, Le Monnier 1937.

- E. Anaguine: G. Pico della Mirandola, sincretismo rehgioso- filosofic 1463 - 1494. Bari, Latez 1937.

- P. M. Cordier: Pico della La Mirandola ou La plus pure Figure de La Humanismé Chrétien Paris, 1962.



تارسكي

Tarski (Alfred)
(1901 - 1983.)

باحث في المنطق الرياضي وفلسفة الرياضيات، بولندي.

ولد في فرسوفيا سنة ١٩٠١. وصار أستاذاً في جامعة فرسوفيا (١٩٢٦ ـ ١٩٣٩). ثم هاجر إلى الولايات المتحدة الأمريكية في سنة ١٩٣٩، وقام بالتدريس في جامعة كاليفورنيا (في باركلي) منذ سنة ١٩٤٢.

كتب تارسكي دراسات عديدة عن نظرية المعدل، ونظريات المجاميع Les ensembles، وفي تأسيس الرياضيات، وعن المنطق الرمزي وما بعد المنطق، وعن علم المعاني semantique. وأسهم بقدر وافر في تحويل الأنظمة الشكلية الصورية إلى بديهيات. وكان يكتب بالبولندية والفرنسية والانجليزية.

ونذكر من هذه الدراسات ما يلي، وقد نشرت في مجلات متخصصة:

- «إسهام في بديهيات المجاميع المرتبة»، ١٩٢١.
- «في المجاميع المتناهية»، سنة ١٩٢٤.
- «بحث في نظرية المجاميع»، ١٩٢٦.
- «أبحاث في حساب القضايا»، ١٩٣٠.
- «المفهومات الأساسية في مناهج العلوم الاستنباطية»، ١٩٣٠.
- «العمليات المنطقية والمجاميع الاسقاطية» ensembles projects، ١٩٣١.
- «مفهوم الحقيقة في اللغات المشكّلة»، ١٩٤٣ ـ ١٩٤٤.
- «مفوم السيمنطيقي للحقيقة وأُسس علم المعاني (السمنطيقا)».

أما كتبه فأشهر ما كتب:

- «المدخل إلى المنطق ومناهج العلوم الاستدلالية»، سنة ١٩٤١؛ وطبع طبعة ثانية مصححة في سنة ١٩٤٦، وطبعة ثالثة منقحة في سنة ١٩٦٥.

مراجع

- Wolfgang Stegmüller: Das Wahrheits problem und die Idea der Semantik: eine Einfuhrung in die theorien von A. Tarski und R. Carnap, 1957.

- B. Jonsson, H. Graifman, ete: Procedings of the Tarski Symposium, 1975.

تاولر

Tauler (Johannes)
(c.1300 - 1361)

متصوف نظري ألماني.

ولد حوالي سنة ١٣٠٠ في اشتراسبورج؛ وتوفي في ١٦ يونيو سنة ١٣٦١ في اشتراسبورج.

التحق بطريقة الدومينكان في اشتراسبورج سنة ١٣١٥ فأمضى عامين في التحضير noviciat وثماني

سنوات في الدراسة. وفي سنة ١٣٢٥ ارتحل إلى كيلن (كولونيا)، وهناك تتلمذ - هو وسوزو Suso - على السيد إكهرت. وفي سنة ١٣٣٩ صار واعظاً ومدرساً في بازل (سويسرة). ثم عاد إلى اشتراسبورج في سنة ١٣٤٧. وبعد سنة ١٣٥٠ صار واعظاً في مدينة كيلن (كولونيا) في دير القديسة جرترود.

تأثر تاولر بتصوف إكهرت؛ وانضاف إلى ذلك تأثره القويّ بالفلسفة الأفلاطونية المحدثة، وخصوصاً ببرقلس وفورفوريوس.

إنتاجه

وإنتاج تاولر ينحصر في «مواعظه» Predigten. وقد طبعت بلغتها الألمانية لأول مرة في ليتبسك سنة ١٤٩٨؛ وأعيد طبعها في بازل في عامي ١٥٢١، ١٥٢٢؛ ثم في كيلن ١٥٤٣. وترجمت إلى اللاتينية وطبعت هذه الترجمة اللاتينية في كيلن سنة ١٥٤٨؛ ثم في كيلن أيضاً في سنة ١٧٠٣ مع مقدمة بقلم Spences؛ وأعيد طبعها في فرانكفورت سنة ١٨٢٦. والطبعة النقدية هي تلك التي قام بها Ferdinand Vetter في سنة ١٩١٠. ولما كانت في الأصل باللغة الألمانية القديمة (العالية) فقد ترجمها ڤالتر ليمان Lehmaun إلى اللغة الألمانية الحديثة في مجلدين سنة ١٩١٣، وصدرت لها طبعة ثانية في سنة ١٩٢٣. وترجمت إلى الفرنسية في جزأين سنة ١٩٢٤ - ١٩٢٩ في Lüttich.

وقد نسب إليه كتاب عنوانه: الفقر الروحي»، وكان يسمى أيضاً: كتاب «الاقتداء بحياة المسيح الفقيرة» لكن ثبت أن هذا الكتاب ليس له.

تصوفه

يقول تاولر في «مواعظه»: أن إتحاد الإنسان بالله يتم في أعماق الروح. وينبغي أن يميز في الإنسان بين الأساس المخلوق والأساس غير المخلوق في جوهره، أو على حد تعبيره: بين الصورة المخلوقة والصورة غير المخلوقة. وقوى الإنسان: وبينها النفس، والعقل، والإرادة، والذاكرة. تتوحد في مزاجه على شكل (شرارة Funken). وفي الصورة المخلوقة التي للإنسان يسكن الله بوصفه الصورة غير المخلوقة والسرمدية التي للإنسان. وسبيل النجاة للإنسان هو الانسجام مع الأساس المخلوق ابتغاء أن يتحد في النهاية مع الأساس اللامخلوق السرمدي، الذي هو الله نفسه، وهذا الإتحاد يعني الانفتاح الذاتي لله وتأليه الإنسان، وميلاد الابن فيه حتى يصير الإنسان ابن الله. لكن تحقيق هذا الغرض يصطدم بالخطيئة، أعني بالإرادة الخاصة بالإنسان. ولطف الله هو وحده الذي يمكّن من الكفارة عن طريق دم ابن الله. وهذا الكشف الطبيعي قد أنتج أيضاً لبعض الوثنية. فالزهد في الدنيا والتسليم لله والإيمان هي الشروط للنجاة. والإيمان الذي قام بالتكفير عن الخطيئة يشكل شعلة الحب.

قسّم تاولر الإنسان إلى ثلاثة أقسام: قسم خارجي أو حسِيّ، وقِسم داخلي أو عقلي، وقسم علوي. وفي الطريق إلى الكمال يجب على الإنسان أولاً أن يسير في حياته الحِسّية وفقاً لنموذج المسيح تحت قانون المحبة. وعليه أن يفعل نفس الشيء فيما يتعلق بجزئه العقلي. وفي المرحلة التالية عليه أن يتحول عن الظاهر فيزهد في كل الصور والأشكال، وفي فكره وإرادته، وفي الفرح بالتعازي الروحية. إن علينا أن نغوص في عَدَمنا كيما نصير محل الصورة المخلوقة. ففقط حيث يتم هذا المحو والفناء، وحيث يصير الإنسان سلبياً تماماً - يمكن الله أن يفعل «فإن شاء الإنسان أن يتحد بالله في الحقيقة، فلا بد أن تموت كل القوى في داخل الإنسان وأن تصمت. بل يجب أيضاً أن تصير الإرادة نفسها مجردة من كل إرادة وأن يتخلى العقل عن معرفة الحقيقة وتتخلى الذاكرة وسائر القوى عن مقاصدها». وطريق المحو والفناء هذا ينبغي أن يكون السير فيه تدريجياً، وكذلك الحال في الحب وفي الاستسلام لمشيئة الله. وقانون المحبة هو الأساس في ماهية الإنسان. والحب هو الأول والآخر في كل فضيلة. وكل هذا يتم بالرياضات: «فلا تنتظر أن يهبك الله الفضائل بدون مجاهدة». وفي الأفعال فقط يتبيّن هل تُولد الله في النفس الإنسانية. ونادرون هم الذين بلغوا هذه المرتبة.

إن الأجزاء الثلاثة في الإنسان هي دائماً في صراع ونزاع. لكن هذا النزاع يهدأ حين يدخل الإنسان في داخل ذاته ويكتشف، في أعماق وجوده الإرادي، أصل الروح، أعني «الشرارة» Funken التي تحدث عنها

إكهرت وفي هذه الشرارة يلتقي الإنسان بالله. وهناك تستطيع النفس أن تسلم نفسها لله إسلاماً تاماً. لكن ليس معنى هذا أنها تصير إلٰهية. ولا أن تكون تماماً تحت رحمة المشيئة الإلٰهية.

ويختلف تصوف تاولر عن تصوف إكهرت في نقطة جوهرية هي أن المعرفة العقلية تلعب دوراً أقل أهمية عند تاولر منها عند إكهرت. لقد رأى تاولر أن الأمر الحاسم هو التجدد الأخلاقي الديني عن طريق التجربة الحية الصوفية.

ولا يهتم تاولر بالأعمال الخارجية للعدالة، وإنما يؤكد خصوصاً العمل الباطن، الذي ينبثق من الأساس غير المخلوق في النفس. وهو يقول: «لا شيء أكبر حقيقية من كلمة الله وأقواله. وفي هذا اليقين وفي العلم بهذه الحقيقة يصل الإنسان إلى سلام كبير وطمأنينة في ضميره؛ ولا يحدث هذا عن طريق أية أفعال يرجّى فيها الأنسان، وإنما فقط عليه أن يرجّى فيما وعد به الله». وبسبب هذه الأفكار اعتبر تاولر رائداً من رواد حركة الاصلاح الديني التي قام بها مارتن لوثر. ولوثر قد أشاد بتاولر اشادة عظيمة. وقد حذّر تاولر من أضرار الحياة التأمليّة والاستسلام المفرط للتأمل النظري.

مراجع

- Oberlni: De Tauleri dietione vernacula et Mystica. Strassburg, 1786.

- Karl Schmidt: Johannes Tauler von strassburg 1941.

- Preger: Art. Tauler, in Allgememie Deutsche Bibliographié, Bd. 37, (1894) S. 451 - 465.

- F. Cohrs: Art. Tauler, in Realenz. f. Protest. Theol. und Kirsche, Bd. 19 (1907, S. 451 - 459.

- G. Siedel: Die Mystik Taulers, 1911.

- H. Denifle: Taulers Bekchrung, 1879.

- Kurt Kirmss: Die Terminologie des Mystiker Johannes Tauler. Dissert: atin. Leipzig, 1930.

- Käte Grunwald: Studien Zu Taulers Frömmigkeit, 1930.

التجريد

Abstraction [F.E]; Abstraktion (D) Abstraziome (I.);- Abstractio (L.).

التجريد عملية ذهنية يقوم فيها الذهن بالنظر في عنصر (كيفية أو إضافة) من عناصر الامتثال أو التصور، صارفاً النظر عن سائر العناصر. إن التجريد يفصل في الذهن ما لا يمكن فصله في الامتثال. ويختلف التجريد عن التحليل من حيث أن التحليل ينظر في كل عناصر الامتثال الذي يقوم بتحليله.

واللفظ اليوناني aphianesis قد استعمله أرسطو بالمعنى الاصطلاحي هذا لأول مرة. وكان يعني به العملية التي بها نكوّن الماهيات الرياضية من المحسوسات. وتقوم هذه العملية في أن يضع، الفكر، بين أقواسٍ، المادة من حيث هي مبدأ الحركة، وليس المقصود بالمادة هنا أية مادة كانت. وإنما المادة كمبدأ للحركة. ذلك أنه بينما كان أفلاطون يرى أن موضوع الرياضيات هو ماهيات معقولة قائمة بذاتها، كان أرسطو يرى أن الرياضيات تتعلق بماهيات محسوسة تشغل مكاناً وتحتوي على كثرة. والفارق بين الرياضيات وبين الفيزياء يقوم في أن الرياضيات لا تنظر في الماهيات الفيزيائية بما هي فيزيائية، أي متحركة، بل تفصلها عن الحركة. فالموجود الرياضي إنما يتكوّن بواسطة التجريد، أي عزل العنصر الحِسّي والحركي فيه.

وكان أفلاطون، إزاء تشكيك السوفسطائية في المعرفة الحسية، قد أكدّ وجود مبادىء وتصورات عقلية محضة، سرمدية، لا تتغير، وهذه المقولات قد عرفتها النفس قبل هبوطها وحلولها في البدن. وهذه المعقولات هي التي تكوّن العلم الحقيقي المطلق غير المتغير.

لكن أرسطو لم يرض بهذا الحل. لقد أقرّ بالمعرفة العقليّة والتصورات العامة: الرياضية والميتافيزيقية، أقرّ بالاختلاف الجوهري بين المعرفة العقلية والمعرفة الحسية. لكنه لم يشأ أن يفصل بينهما فصلاً تاماً كما فعل أستاذه أفلاطون. فقال: إن المعرفة العقلية تستند إلى المعرفة الحسية. وقال عبارته المشهورة: مَنْ فقد حسّاً فَقَدَ علماً. وقال إن العقل، قبل أن يعرف، كان مثل لوحة بيضاء للكتابة، لكن لم يكتب عليها شيء، لكن

يمكن أن يكتب عليها أيّ شيء [راجع «التحليلات الثانية» كتاب «البرهان»] م١ فصل ٨ إلى م٢ ف ١٩؛ «في النفس» م٣ فصل ٤، ٢٨.

وجاء شارحه الأكبر، الاسكندر الأفروديسي، فقال بتجريد الكلّي من أفراده الجزئية: مثل تجريد التصور الكلي: «إنسان» من أفراد الإنسانية، باستخلاص الصفات المشتركة بين كل بني الإنسان، ووضعها في تصور واحد يدل على الحياة والعقل. (راجع كتابنا: «شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية»، بيروت ١٩٧٢). وقد تأثر برأي الاسكندر الأفروديسي كل الفلاسفة المسلمين خصوصاً ابن سينا.

أما في العصور الوسطى الأوربية، فإننا نجد أولاً في عصر الآباء القديس أوغسطين لا يأخذ برأي أرسطو، بل لا نجد عنده أية نظرية تتعلق بالكليات، وعلاقتها بالجزئيات. لكن بؤتيوس Boethius تحدث عن التجريد وربطه بالموضوعات الرياضية. (راجع شرح بؤتيوس على «ايساغوجي» فورفوريوس، في: «محصّل الكتاب الكنسيين اللاتين» Corp Scriptorum ecel. lat.، نشرة S. Brandt، ط٢ ١: ١٠، ١١ ص١٦٣ ـ ١٦٧).

وفلاسفة العصور الوسطى الأوروبية الذين شايعوا أوغسطين لم يتناولوا موضوع التجريد. فمثلاً القديس أنسلم الذي من كنتربري لا يرد في كتبه اللفظ abstractio. وفي مقابل ذلك نجد من تأثروا ببؤتيوس يتكلمون عن التجريد واستخلاص الكليات من الجزئيات؛ ونذكر منهم: ابيلارد، ويوحنا الذي من سالسبري، وهوجو سان فكتور.

ولم يخرج توما الأكويني عما قاله أرسطو، خصوصاً كما عرفه ابن رشد وابن سينا: لقد أخذ عن تفسير ابن رشد لكتاب «النفس» لأرسطو (راجع نشرة كروفوردCrawford للترجمة اللاتينية: ٧: ٢٧ ـ ٣٢ وما يتلوها). وكل ما أضافه هو أنه سوّي بين العقل الفعّال والعقل الممكن، كما أنه أضاف فكرة مسيحية أخذها عن أوغسطين وهي القول بأن: «نور العقل الفعّال ـ الذي يتكلم عنه أرسطو ـ يصل إلينا من الله مباشرة» (توماس: Spirit creat. 10). وخلاصة ما قاله توما عن التجريد هو أن التجريد يتعلق بالماهية من حيث هي مبدأ يوحّد بين الخواص. وهو على نوعين: تجريد الشكل (أو الصورة) وهو يؤدي إلى العلم الرياضي، وتجريد الكل وهو يؤدي إلى العلم الأكثر عينية، مثل العلم بطبيعة الأمور الفيزيائية. وعقلنا يقوم بثلاثة أنواع من التمييز: الأول يتعلق بالحكم الذي يرَتب ويقسّم، وهذا هو الفصل بالمعني الدقيق؛ وهذا هو العملية الخاصة بعلم ما بعد الطبيعة؛ والثاني هو تجريد الشكل (أو الصورة) ابتداءً من المادة المحسوسة، وبه نصل إلى ماهيات الأشياء، وهذا هو ما يقوم به العلم الرياضي؛ والثالث هو تجريد الكلي ابتداءً من الجزئي وهذا هو موضوع العلم الطبيعي.

أما دونس اسكوت فيميز بين علم عياني خال من عملية التجريد لأنه يتعلق بحقائق روحية حاضرة في النفس (مثل معرفة النفس بنفسها) ـ وبين علم تجريدي ناقص يتعلق بماهيات الأشياء. والتجريد يقوم على الإدراك الحِسّي.

«فالعقل الفعّال يستطيع أن يجرّد كل موضوع متضمن في الموضوع الأول (أي: تصور الوجود) الذي يحرّكه، وأن يعتبر هذا المجرّد دون اعتبار ما جرّد منه. وفي اعتباره لهذا المجرّد، ينظر إليه على أنه مشترك بين المحسوس وما فوق المحسوس، لأنه في هذا المجرد يعتبر ما فوق المحسوس من جهة نظر كلية، وكذلك المحسوس» (Ord. Id. 3 P. I q. 1-2 & 63, III P. 445). وتصور الوجود يتجرد من كل ماهية، لأن هذه ينظر إليها بتصورات هي بمثابة فصول نوعية لها، وبالتالي تفترضها.

ثم جاء أوكام Occam بعد ذلك فاكتفى بالعلم العيني ورفض العلم التجريدي لأنه رآه بلا فائدة، وعدّه معرفة عيانية ناقصة.

أما في العصر الحديث فقد أخذ فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر بما قال به أوكام. نجد هذا عند فرنسيس بيكون في كتابه «الأورجانون الجديد» (الكتاب الثاني، ١ مجمل ١ ـ ٤)، وباركلي في كتابه: «بحث في مبادىء المعرفة الإنسانية» (المقدمة)، وديفد هيوم في كتابه: «بحث في الطبيعة الإنسانية» (الكتاب الأول، القسم الأول، بند ٧).

مراجع

- G. Fausti: Teoria dell, abstrazione. Padova, 1947.

- G. Van Riet: «La Théorie Thomiste del, abstraction, in Revue philos. de L. Louvain, 1952, th. 353 - 93.

- P. Gohlke: Die lehre um der Abstraktion bei Plato und Aristoteles. Ðissert. Berlin, 1914.

- M. van den Berg: «l'abstraction ev degrés chez Aristote», in: Actes du congrès int. philos. Bruxelles- Amsterdam, 1951.

- L. Oeing-Hanhoff: article in: Historisches Wörterbucb der Philosophie, Band I, Col. 42 - 59. Basel, 19 - 31.

ترندلنبورج

Fr. Ad. Terndellenburg

(1802 - 1872)

باحث عميق في أفلاطون وأرسطو، ومحقق لبعض مؤلفات أرسطو.

ولد في ٣٠ نوفمبر ١٨٠٢ في أويتن Eutin (ألمانيا)، وتوفي في ٢٤ يناير ١٨٧٢ في برلين.

بدأ دراسته الفلسفية في جامعة كيل Kiel حيث تتلمذ على ل. راينهولد، أول أتباع فلسفة كنت ثم درس في جامعة ليبتسك وجامعة برلين، حيث حضر محاضرات اشليرماخر وهيجل وكتب رسالته للدكتوراه الأولى في سنة ١٨٢٦ وعنوانها: «نظرية الصور الأفلاطونية ونظرية الأعداد عند أرسطو». وصار مدرساً أهلياً في سنة ١٨٣٣، ثم أستاذاً مساعداً في جامعة برلين في ١٨٣٧، فأستاذاً ذا كرسي للفلسفة العملية (الأخلاق) والتربية في سنة ١٨٣٧. وفي سنة ١٨٤٦ صار عضواً في أكاديمية العلوم في برلين.

ركّز ترندلنبورج أبحاثه على أفلاطون وأرسطو. وهو لم ينظر إليهما على أنهما متعارضان، بل هما في نظره متفقان في الجوهر، وهو الفلسفة المثالية. وكان هو مثالي النزعة، على مذهب أفلاطون، إذ كان يرى أن ما هو واقعي يقوم على أساس عقلي مثاليّ. وكان يرى أن الفلسفة تطور مستمر لا يمكن أن يتوقف عند حد، بل هي في تقدم إلى غير نهاية لهذا أنكر وجود مذهب فلسفي نهائي، أو منهج مطلق، أو فلسفة مطلقة. ولهذا كان معادياً لفلسفة هيجل، ولفلسفة هربرت.

وتبدأ فلسفته الخاصة من الأسئلة التالية:

- كيف يرتبط الفكر والوجود في المعرفة؟

- كيف يصل الفكر إلى الوجود؟

- كيف يدخل الفكر في الوجود؟

إن الواقعة الأساسية بالنسبة إلى الفكر والوجود هي الحركة. ويقابل الحركة الواقعية في العالم «الحركة التركيبية» التي هي العنصر القبلي apriori في الفكر والإدراك، وهي الشرط في كل تجربة. ولا يوجد فكر بدون وجود يتشكل وفقاً له. ولهذا فإن «المقولات» هي تصورات أساسية ذاتية وموضوعية معاً. ويميز بين نوعين من المقولات: مقولات الحركة، ومقولات الغاية. ولهذا فإنه يتصور العالم من وجهة نظر الغاية. ويقول: «إن النظرة العضوية تنظر إلى العالم من وجهة نظر الغاية، من وجهة نظر القوى السارية فيه على أنه جسم حيّ» («مباحث منطقية» حـ٢، طبعة ثالثة، ص٥٠٠).

وتبعاً لهذه النظرة الغائية يرى ترندلنبورج أن الأجزاء إنما تفهم من الشكل، وتفسر الأحداث بواسطة الغايات المثالية.

وبمفهوم الغائية يريد أن يحدد الأخلاق: فيرى أن مهمة الأخلاق هي البحث في كيفية تحقيق الغايات. والغاية الأخلاقية عنده تقوم في فكرة «الإنسانية»، لا كما فهمها كنت بصورة مجردة، بل بوصفها التضافر بين الدولة والتاريخ. والفرد إنما يحقق نفسه في المجتمع، ولهذا فإن فكرة المجتمع (أو الجماعة) هي الفكرة الرئيسية في الأخلاق. وتلعب فكرة «القانون» الدور الرئيسي في هذا الاتجاه.. والقانون هو «المفهوم الباطن للتحديدات العامة للفعل، تلك التحديدات التي بها يستطيع الكل الأخلاقي وأعضاؤه أن تبقى وتستمر في الحياة». وفي الدول يتحقق الإنسان الكلي «في الشكل الفردي للشعب».

والفلسفة في نظر ترندلنبورج هي «التفكير الذي يتوجه إلى نظام الكل، وإلى نقد المنهج، وإلى الانسجام في النظرة الأخيرة». وكان يرى أن دراسة الفلسفة تقوم

على أساس الاستمرار التاريخي للفكر الإنساني. وقد رأى أن القاعدة التاريخية الأساسية للفكر الإنساني هي فلسفة أرسطو. وقد حدّد فلسفته هو بأنها «النظرة العضوية في العالم». والتصور الميتافيزيقي الرئيسي عنده هو تصور الغائية». وينحو نحو تأليهية واضحة ترى أن العلم إنما يكتمل في فكرة الله، الله الذي تمثل أفكاره أصل الوجود» («مباحث منطقية»، ط٢، حـ٢ ص٥١٠).

مؤلفاته

- تحقيق كتاب «في النفس» لأرسطو، نشرة نقدية سنة ١٨٣٣.
- «عناصر المنطق الأرسطوطالي»، ١٨٣٣؛ ط٩ سنة ١٨٩٢.
- «شروح في عناصر المنطق الأرسطوطالي»، ١٨٤٢.
- «تاريخ نظرية المقولات»، ط١ سنة ١٨٦٤؛ حـ٢ وحـ٣، سنة ١٨٥٥ - ٦٧.
- «مباحث منطقية»، في جزأين، سنة ١٨٤٠.
- «المسألة المنطقية في مذهب هيجل».
- «دراسات تاريخية في الفلسفة»، ٣ أجزاء: سنوات ١٨٤٦، ١٨٥٥، ١٨٦٧.
- «ميتافيزيقا هربرت، وتصور جديد لها»، سنة ١٨٥٤ و١٨٥٦.
- «مؤلفات صغيرة»، في جزأين، سنة ١٨٧١.
- «الفكرة الأخلاقية عن القانون».
- «القانون الطبيعي على أساس الأخلاق»، ١٨٦٠.
- «عيوب في القانون الدولي»، سنة ١٨٧٠.
- «كوفو فِشر وكتابه عن كنت».

التسامح

Tolérance (F.); Tolerance, Taleration (E.); Tolleranz (D.); Tolleranza (I.)

التسامح، بالمعنى الأصلي والمحدود موقفٌ عملي، وإن أدان من حيث المبدأ طريقة في التفكير أو العمل لأنه يراها باطلة أو خطأ، فإنه مع ذلك يتساهل معها احتراماً منه لضمير وحرية الآخرين، أو بسبب تفهمه لما جُبل عليه الإنسان من ارتكاب الخطأ، أو لأسباب عملية تتعلق بإمكان التعايش مع الآخرين أو لأن في ذلك ضرراً أقل. بهذا المعنى يتميز التسامح من السماح: فالله - مثلاً - لا يسمح بالخطيئة، لكنه يتسامح في وقوعها من جانب الإنسان.

لكن التسامح بالمعنى الحديث أوسع من ذلك بكثير. إذ هو فيما يتعلق بحرية الرأي: لأنه يرى أن الآراء سواء، وليس ثم رأي أفضل من رأي بالضرورة، وحتى لو كان يعتقد أن الرأي الآخر خطأ فإنه لا يستبيح فرض رأيه هو الخاص على الغير.

إن التسامح استعداد نفسي، وسلوك ناتج عن هذا الاستعداد، لتفهم رأي وموقف الآخرين المغايرين لنا في الاعتقاد والتصرف، مهما كان هذا الرأي أو السلوك متنافياً مع ما نعتقده. وفي هذه الحالة فإن الشخص المتسامح لا يقوم برد فعل لما يراه من سلوك يصدم عقيدته، ولا يعبّر عن استهجانه لعقائد الآخرين، بل يتخذ موقف المتفهّم الغافر، ويحتمل نتائج ذلك.

والتسامح إما أن يكون دينياً، أو مدنياً. فالتسامح الديني يتعلق بالعقائد الإيمانية، والتسامح المدني يتعلق بالمذاهب السياسية والقوى الفعّالة في داخل الدولة. كذلك يطلق التسامح المدني على موقف الدولة من الأديان. وفيما يتعلق بالتسامح الديني يميز أيضاً بين نوعين: التسامح في العقيدة، والتسامح العملي، والأول يتعلق بالعقيدة الموحى بها، والتسامح في العقيدة يعني عدم الاكتراث تجاه الحقائق الدوجماطيقية، أو تجاه العقائد الدينية المختلفة.

والكنيسة الكاثوليكية تعرّف التسامح الديني بأنه «السماح السلبي بشر حقيقي أو مفترض». ذلك أنه من حيث المبدأ لا يجوز للكنيسة أن نسمح بالتساهل مع ما يتناقض مع الخير المقرّ بأنه خير. وإنما تتساهل مع الشر الذي لا تستطيع دفعه ومنعه. وهذا التساهل معناه: ترك الشر يحدث، ولهذا كان موقفاً سلبياً فحسب، لأن الكنيسة لا تستطيع أن تفعل غير ذلك. ولهذا فإن التسامح الديني لا يمكن في نظر الكنيسة أن يوصف بأنه فضيلة. صحيح أنه يتضمن معاني حسنة مثل المحبة، أو الرحمة،

أو الصبر، أو الفطنة والتبصرّ بالعواقب. لكن التسامح الذي يتعلق بالشر لا يمكن أن يوصف بأنه فضيلة.

والتسامح الديني يتعلق بالعقائد والشعائر التي تتعارض مع عقائد وشعائر السلطة الدينية القائمة، كما يتعلق *بالأشخاص الذين يعتقدون هذه العقائد أو* يمارسون هذه الشعائر. والتسامح الديني إما أن تتولاه السلطة الدينية القائمة، أو الدولة التي تتخذ في دستورها ديناً رسمياً معيناً.

أما التسامح المدني أو السياسي فهو من صميم الديمقراطية الحرّة وهو النتيجة الحتمية المباشرة لحرية الفكر للتنظيم الذي يؤمنه النظام الديمقراطي، ابتغاء إمكان توفير المشاركة المتساوية من جانب كل المواطنين في الشؤون العامة، وابتغاء احترام حقوق الآخرين. وتعدد الآراء السياسية، وحق المعارضة في النقد يمثلان تطبيقاً قوياً لمبدأ التسامح. كذلك يجري التسامح بالنسبة إلى الأقليات القومية، التي تؤمن لها الدولة هامشاً معيناً من الاستقلال الذاتي في داخل نطاق الترتيبات الدستورية والتشريعية.

ويقترح أدمون جوبلو في كتابه Vocabulaire philosophique التعريف التالي للتسامح: «ليس التسامح هو التخلي عن المعتقدات الخاصة أو الامتناع من إظهارها، والدفاع عنها أو نشرها، بل هو الامتناع من كل الوسائل العنيفة، أو المهينة أو المؤلمة، وبالجملة، التسامح هو اقتراح الآراء دون السعي إلى فرضها على الآخرين».

وأوروبا المسيحية لم تعرف التسامح بنوعيه: الديني والسياسي إلاّ ابتداءً من القرن التاسع عشر. بل هي لم تدرك أن التسامح فضيلة إلا ابتداء من القرن السادس عشر. وكان الفضل في ذلك لبعض المفكرين، وعلى رأسهم: جان بودان Bodin (في كتابه La Republique وHeptaplomeres Colloqium,)، ومونتاني Montaigne (في الفصل الذي عنوانه: «في حرية الضمير» في كتابه Essais) وميشيل لوپيتال Michel liHoputal ـ في فرنسا؛ وهوجو جروتيوس Grotius ـ مع كثير من التحفظات على ذلك ـ في كتابه De imperim summarum potestatum circa sacra، واسبينوزا في «الرسالة اللاهوتية ـ السياسية» ـ في هولندة؛

وأما من بين الإنجليز فنذكر روجر وليمز Roger Williams في رسالتيه: «العقيدة الدموية للاضطهاد بسبب الضمير» (لندن ١٦٤٤) و«العقيدة الأكثر دموية بمحاولة غسلها بدم الحمل» (لندن، سنة ١٦٥٢)، ثم نذكر الشاعر ملتون Milton في كتابه Areopagitica (سنة ١٦٤٤) ثم خصوصاً لوك في كتابه «*رسالة في التسامح*» (صدر في هولندة، ولندن سنة ١٦٨٩؛ وقد ترجمناها إلى العربية مع مقدمة مستفيضة جداً، فنكتفي بإحالة القارىء إليها (طبع بيروت، ضمن منشورات اليونسكو، سنة ١٩٨٨).

وفي نفس الوقت كان هناك رجال دين كبار يحاربون التسامح الديني وأي تساهل مع ليس فقط الأديان الأخرى، بل وأيضاً، بل وخصوصاً، مع المذاهب الدينية المسيحية الأخرى. وعلى رأس هؤلاء كان بوسويه Bossuet. فإنه دعا إلى عدم التسامح مع البروتستنت وذلك في كتابه «تاريخ تغيرات الكنائس البروتستنتية» إذ دعا إلى عدم التسامح مطلقاً مع المذهب البروتستنتي و«الاصلاح» الديني بعامة؛ وفي كتابه «تحذيرات إلى البروتستنت» (التحذير السادس) لا يكتفي بادانه المذهب البروتستنتي من حيث هو عقيدة وشعائر بل لأنه مصدر للتسامح. وكذلك فعل في كثير من المنشورات الرعوية التي أصدرها. وبرّر هذا الموقف الشديد التعصب بقوله: الحقيقة وحدها هي التي تستحق الاحترام؛ والمذهب الكاثوليكي هو الحقيقة؛ فهو وحده إذن الذي يستحق الاحترام (!!)؛ كما قال أيضاً: كل إنسان خلق من أجل النجاة؛ والمذهب الكاثوليكي هو وحده الذي يحقق النجاة؛ إذن لا بد من فرض المذهب الكاثوليكي لكي يحصل الناس على النجاة (!!) وإلا لكان التسامح مع غير المذهب الكاثوليكي تقصيراً في الواجب وفي المحبة (!!).

لكن في الوقت الذي كان فيه بوسويه يصرخ بصرخاته الهستيرية ضد البروتستنتية، كان پيير بيل Pierre Bayle، مواطنه الفرنسي، يدعو إلى التسامح مع المذاهب الأخرى قائلاً: «لا شيء أدعى إلى جعل العالم مسرحاً دامياً للاضطراب والمذابح ـ من تقرير هذا المبدأ القائل بأن كل المعتقدين بحقيقة دينهم يحق لهم أن يبيدوا سائر الأديان. إن هذا يؤدي إلى إرجاع الجنس البشري إلى نفس الحال التي يتحدث عنها رجال السياسة، والتي

كان فيها كل فردٍ سيّداً وله الحق في كل شيء، ما دامت لديه ا لقوة للاستيلاء عليه. إن من الواضح أن الدين الحق، أيّاً ما كان، لا يحق له أن يدعي أي امتياز يخوّل له العنف مع الديانات الأخرى، ولا يحق له أن يدعي أن الأفعال التي يرتكبها هو بريئة لكنها تكون جرائم إذا ارتكبها الآخرون» («مؤلفات مختلفة» حـ٢، لاهاي سنة ١٧٢٧ ص٥٧). وفي أكتوبر سنة ١٦٨٦ أصدر بيل كتابه الرئيسي عن التسلح، وعنوانه: «تفسير فلسفي لقول يسوع المسيح: أكرهوهم على الدخول». وفيه يبرهن بحجج عقلية عديدة على أنه لا أمر أفظع من إرغام الناس، بالقوة القاهرة، على تغيير دينهم، ويعدد كل المغالطات التي يسوقها مستعملو القوة القاهرة في ذلك.

أما رسالة لوك في التسامح فإنها تشتمل على الأفكار الرئيسية التالية:

١ ـ لا بد من التمييز الدقيق بين مهمة الحكومة المدنية، وبين مهمة السلطة الدينية، واعتبار الحدود بينهما ثابتة لا تقبل أيّ تغيير.

٢ ـ رعاية نجاة روح كل إنسان هي أمرٌ موكول إليه هو وحده، ولا يمكن أن يعهد بها إلى أية سلطة مدنية أو دينية.

٣ ـ لكل إنسانٍ السلطة العليا المطلقة في الحكم لنفسه في أمور الدين.

٤ ـ حرية الضمير (= حرية الاعتقاد) حق طبيعي لكل إنسان.

٥ ـ التجاء رجال الدين إلى السلطة المدنية في أمور الدين إنما يكشف عن أطماعهم هم في السيطرة الدنيوية. وهم بهذا يؤازرون نوازع الطغيان عند الحاكم. والمشاهد على مدى التاريخ أن تحالف الحاكم مع رجال الدين كان دائماً لصالح طغيان الحاكم: فهو الأقدر على التأثير فيهم، وليسوا هم قادرين على تقويمه وردّه إلى السبيل القويم إن جنح إلى الظلم والاستبداد.

٦ ـ لا ينبغي للحاكم أن يتسامح مع الآراء التي تتنافى مع المجتمع الإنساني أو مع تلك القواعد الأخلاقية الضرورية للمحافظة على المجتمع المدني.

٧ ـ يستثني لوك من التسامح تلك الفِرَق أو المذاهب الدينية التي تدين بالولاء لأمير أجنبي؛ ولما كان الكاثوليك في انجلترة يدينون بالولاء للبابا ولملك فرنسا، فإن لوك يرفض التسامح مع الكاثوليك، لكن ليس ذلك لأسباب دينية، بل لأسباب سياسية محض.

٨ ـ كذلك ينبغي على الحاكم ألا يتسامح مع الملحدين، لأنه لا أمان لمن لا يؤمن بالله.

٩ ـ يجب ألا تتهم المذاهب المخالفة للمذهب السائد في الدولة بأنها بُؤَرٌ لتفرخ الفتن وألوان العصيان. إن هذه التهمة لن يكون لها أي مبرّر إذا ما ساد التسامح. فإن السبب في وجود دواعي الفتنة عند المخالفين هو ما يعانونه من اضطهاد من جانب المذهب السائد. ولهذا فإنه متى ما زال الاضطهاد واستقرّ التسامح معهم، زالت أسباب النوازع إلى الفتن والعصيان. فوجود نوازع الفتنة بينهم إنما مرجعه إلى ما يلاقونه من اضطهاد وعذاب.

١٠ ـ ومن أسباب التآمر والفتن استبداد الحاكم ومحاباته لأتباعه ولبني دينه. ولو أن الحاكم اتبع النزاهة والإنصاف مع الرعية، لما تآمروا عليه. فإن زعم الحاكم أنه إنما يفعل ما يفعل لأن هذا هو ما يقتضيه «الصالح العام» ـ بينما قال المخالفون إن هذا ليس من الصالح العام في شيء ـ فمن ذا الذي يستطيع أن يفصل في الأمر بينهما؟ يجيب لوك بأن الله وحده هو الذي يستطيع أن يفصل في هذا الخلاف، لأنه لا يوجد على الأرض حكم بين الشعب وبين الحاكم. لهذا يرى لوك أن من حق الأفراد أن يستخدموا القوة في الدفاع عن أنفسهم من السلطة الظالمة.

تلك خلاصة آراء لوك في «رسالة في التسامح». لكن أُخذ عليه أمران:

١ ـ أنه يستثنى من التسامح طائفتين: الكاثوليك، والملحدين.

٢ ـ وأن تصوره للتسامح مرتبط بالظروف التي كانت سائدة في إنجلترة في القرن السابع عشر.

لهذا جاء ڤولتير في رسالته: «بحث في التسامح» Traité sur la Tolérance (سنة ١٧٦٣) فتوسّع في التسامح وجعله كلياً شاملاً للبشر. ولتبرير هذا التسامح الكليّ الشامل لكل الناس على وجه البسيطة يسوق الحجج التالية. إنه يخاطب أولاً المسلمين فيقول:

«هذه الكرة (الأرضية) الصغيرة، التي ليست إلاّ

نقطة، تدور في المكان، مثلها مثل كرات أخرى؛ ونحن تائهون في هذا المكان الهائل. إن الإنسان، وقامته طولها خمس أقدام، هو قطعاً شيء هيّن في الخليقة. وواحد من هذه الكائنات التي لا يمكن إبصارها يقول لبعض جيرانه، في الجزيرة العربية أو في بلاد الكفار: «أصْغ إليّ؛ لأن إلهُ كل هذه العوالم قد بصّرني: يوجد تسعمائةَ مليون من النمل الصغير مثلنا على سطح الأرض، لكن قرية نملّي هي وحدها الأثيرة عند الله؛ أما سائرها فإن الله يكرهها منذ الأزل؛ وقريتي وحدها هي التي ستكون سعيدة؛ بينما سائر القرى ستكون شقيّة إلى الأبد». ويعلّق ڤولتير على هذه الدعوى بأنها ضرب من الجنون.

ثم ينتقل بخطابه إلى القائمين على محاكم التفتيش، وهم الرهبان الدومنيكان فيقول لهم إن كل مقاطعة في إيطاليا لها لهجتها الخاصة بها، فهل ندين سائر اللهجات إذا لم يتكلموا بلهجتنا نحن؟ وأنتم تحكمون على شخص بأنه يستحق الإحراق بالنار بناء على شهادة شخص واحد حتى لو كان مجرماً مرتكباً لأبشع الجرائم. فهل هذه عدالة؟ وأنتم تقولون: «لا نجاة خارج الكنيسة الكاثوليكية» ـ فهل نعرف نحن كل طُرق الله ومدى تسامحه ورحمته؟ ثم إنه ورد في الإنجيل «أحبّوا الله وقريبكم» (إنجيل لوقا: ١٠: ٢٧)؛ لكنكم فسّرتم هذه العبارة تفسيراً مليئاً بالمغالطات وأحطموها بالمجادلات التي لا تفهم.

«إني أقول لكم وأنا أذرف الدموع على الجنس البشري: انتقلوا معي إلى اليوم الذي سيحاسب فيه كل الناس، وفيه سيجازي الله كل إنسان بحسب أعماله. إنما أشاهد حينئذ أن كل الموتى في القرون الخالية وفي قرننا الحالي يمثلون في حضرته. فهل أنتم واثقون أن خالقنا وأبانا سيقول للحكيم الفاضل كونفوشيوس، وللمشرع سولون، ولڤيثاغورس، وديمقريطس، ولسقراط، ولأفلاطون، وللأباطرة الأنطونيين الإلهيين، ولتريان الطيب، ولطيطوس ـ الذين هم أفاضل الجنس البشري ـ ولابكتيتوس، ولكثيرين آخرين هم نماذج الإنسانية: اذهبوا، أيها الأشرار، اذهبوا كي تَصْلوا من العذاب ما لا نهاية له في الشدّة والمدة؛ وليكن عذابكم أبدياً مثلما أنا باقٍ أبداً. أما أنتم يا جان شاتل، ويا رڤياك ويا دميان، ويا كرتسوش الخ، يا من مُتّم مزوّدين بكل الصيغ المفروضة، فشاركوا إلى الأبد في سلطاني وفي نعيمي». وهذه الأسماء هي أسماء مجاهيل بسطاء من عامة الناس.

لكن ڤولتير ييأس من إقناع هؤلاء المتعصبين الدينيين من كل الملل، ولا يجد ملجأ إلا الله يتوجه إليه. فيتوجه إلى الله بهذا الدعاء:

«كلا، لن أتوجه إلى الناس، بل إليك أنت، يا إلٰه كل الكائنات وكل العوالم في كل الأزمنة:

«إن كان مسموحاً لمخلوقات ضعيفة تائهة في المكان الهائل، وغير مُقصَرة من سائر الكون ـ أن تتجاسر وتطلب منك شيئاً، منك أنت يا من أعطيت كلَّ شيء، ويا مَنْ أوامره ثابتة وأزلية أبدية ـ تفضّل وتغمّد برحمتك الخطايا الملازمة لطبيعتنا، ولا تجعل هذه الخطايا سبباً في بلايانا. إنك لم تهبنا قلباً كي يكره بعضنا بعضاً، وأيدي ليذبح بعضنا بعضاً. وأعمل على أن يعين بعضنا بعضاً على تحمل أعباء حياة أليمة عابرة، وعلى أن الاختلاف الصغير بين الملابس التي تستر أجسادنا الضعيفة، وبين كل لغاتنا القاصرة، وبين عاداتنا المضحكة، وبين شرائعنا الناقصة، وبين كل آرائنا الحمقاء، وبين كل ظروفنا المتفاوتة في نظرنا ولكنها متساوية أمامك أنت ـ نعم، اعمل على أن كل هذه الفوارق التافهة التي تميّز بين الذرات التي تسمى: الناس ـ لا تكون دواعي للكراهية والاضطهاد. واعمل على أن من يضيئون الشموع في رائعة النهار احتفالاً بك ـ يتحملّون أولئك الذين يقنعون بضوء شمسك، واعمل على أن أولئك الذين يتدثرون بمسوح من الكتان الأبيض ليقولوا بأنه تجب محبتك ـ لا يبغضون أولئك الذين يقولون نفس الشيء وهم يرتدون مسوحاً من الصوف الأسود. واعمل على أنه تستوي عبادتك برطانة مستمده من لغة قديمة أو برطانة بلغةٍ أحدث. واعمل على أن أولئك الذين قولهم مصبوغ باللون الأحمر أو اللون البنفسجي، ويسيطرون على قطعة صغيرة من طين هذا العالم ويملكون بعض شذرات مستديرة من معدن معين ـ يتمتعون دون كبرياء ما يسمونه «عظمة» و«ثروة»، وأن يراهم الآخرون دون حَسَد: لأنك تَعْلم أنه ليس في كل هذه المظاهر الزائفة ما يستحق الحسد، ولا يستدعي التفاخر به.

«يا ليت كل الناس يتذكرون أنهم إخوة! ويا ليتهم

يستشعرون الفزع والبغض لكل استبداد مفروض على النفوس، مثل شعورهم بالفزع والبغض لقاطع الطريق الذي يستولي بالقوة على ثمرة العمل والاجتهاد الهادىء وإذا كانت مصائب الحرب لا وسيلة لتجنبها، فلا يبغض بعضنا بعضاً، لا يمزقن بعضنا بعضاً في حِضْن السلام، ولنستخدم لحظة وجودنا من أجل أن نبارك ـ بألف لغة مختلفة، من سيام حتى كاليفورنيا ـ الخيرَ الذي وهبنا هذه اللحظة». («بحث في التسامح»، الفصل ٢٣، ص١٨٠ ـ ١٨١، في مجموع بعنوان: ڤولتير: قضية كالا L'affaire Calas، باريس، عند الناشر جاليمار، سنة ١٩٧٦).

وبعد ظهور رسالة ڤولتير هذه عن التسامح بعامين ـ أي في سنة ١٧٦٥ ـ نجد في «الانسكلوبيديا» التي أشرف عليها دالمبير وديدرو مادة عن «التسامح» بقلم Ramilli le fils (المجلد رقم ١٦ ص٣٩٠ ـ ٣٩٥) يبدأه بتعريف التسامح بأنه «بوجه عام هو فضيلة كل كائن ضعيف، مقدر عليه أن يتعايش مع كائنات مشابهة له. إن الإنسان العظيم، بعقله هو في الوقت نفسه محدود قاصر بأفكاره ووجداناته بحيث ينبغي أن ندعوه إلى ممارسة هذا التسامح وهذا التحمّل الذي هو في حاجة ماسّة إليه من أجل صالحه هو، والذي بدونه لن يشاهد على سطح الأرض إلا الاضطراب والمنازعات. والحق أنه بسبب عدم ممارسة هذه الفضائل الرقيقة المتساهلة فإن كثيراً من القرون كانت ـ بدرجات متفاوتة ـ مصدر عار وبؤس لبني الإنسان».

ويعدد المؤلف الأسباب الداعية إلى ضرورة ممارسة التسامح مع الآخرين. وينعى على الإنسان أن عقله ـ وهو مصدر فخاره ـ هو أيضاً مصدر النزاع بين الناس، بما يصدره من آراء يخالف بعضها بعضاً، ويعتقده من أمور تصبح دواعي النزاع والجدل والتعاسة بين الناس. إن الخطأ من مزايا الإنسان. فلماذا لا يكون من الطبيعي جداً أن يحتمل بعضنا بعضاً، كم من مرة اعتقدت أنني رأيت الصواب، ولكنني فيما بعد أدركت أنه خطأ، وكم من عقيدة أدنتها، ثم أتيت بعد ذلك فاعتنقتها!

وفيما يتصل بالعلاقة بين الحاكم وبين الرعية، ينقل المؤلف عن جان ـ جاك روسو في كتابه: «في العقد الاجتماعي» هذا النص:

«إن الحق الذي يخوّله العقد الاجتماعي للسلطة على رعية ـ لا يتجاوز أبداً حدود المنفعة العامة. والرعايا إذن ليسوا مسؤولين عن آرائهم إلا بمقدار ما تهمّ الجماعة هذه الآراء. ويهم الدولة أن يكون لكل مواطن ديّن يجعله يحب الواجبات. لكن عقائد هذا الدين لا تهم الدولة، ولا أعضاءها إلاّ بقدر ما تتعلق بالمجتمع ـ إن تمت عقيدة مدنية صرفة، من حق السلطانه أن يحدّد موادها، لكن ليس كعقائد دينية، بل كمشاعر اجتماعية، بدونها من المستحيل أن يكون المرء مواطناً صالحاً أو رعيّة مخلصة، لكن دون أن يقدر على إرغام أحدٍ على اعتقادها، إنه يستطيع أن ينفي خارج الدولة من لا يعتقدها، لكن لا بوصفه فاسقاً كافراً، وإنما بوصفه غير اجتماعيّ، وبوصفه عاجزاً عن أن يحبّ حباً مخلصاً قوانين العدالة وأن يضحي بحياته ـ عند الحاجة ـ من أجل واجبه».

ويستخلص صاحب هذه المادة ـ روملي الابن ـ من نص روسو هذا ثلاثة أمور:

١ ـ يَجب على الحكام ألا يتسامحوا مع العقائد التي تتعارض مع المجتمع المدني.

٢ ـ يجب على الحكام أن يقاوموا بشدّة محاولات أولئك الذين يسترون أطماعهم بدعوى التديُّن، ويريدون التهجم على أموال الأفراد بل والأمراء.

٣ ـ ويجب على الحكام أن يقضوا خصوصاً على الجماعات الخَطِرة التي تُخضع أعضاءها إلى سلطة مزدوجة تكوّن دولة داخل الدولة.

ويختم المؤلف مقاله الجيد هذا بالتوجيهات التالية:

ـ احترموا بكل دقة حقوق الضمير في كل ما ليس من شأنه إحداث اضطراب في المجتمع. إن الأخطاء النظرية لا تهم الدولة؛ واختلاف الآراء سيسود دائماً بين الكائنات الناقصة مثل بني الإنسان؛ والحقيقة تنتج الهرطقات (البدع) مثلما تحدث الشمس عكارات وبُقعاً: فلا تزيدوا من شرّ محتوم باستعمال الحديد والنار للقضاء عليه.

ـ عاقبوا على الجرائم.

ـ اشفقوا على الأخطاء، ولا تعطوا للحقيقة أسلحة

غير الرقة، والقدوة الحسنة، والإقناع بالحسنى.

وقد كان لمؤلفات لوك، وبيير بيل، وفولتير، وروسو ومونتسكيو هذه آثارها القويّة في نشر دعوى التسامح الديني والمدني (السياسي) على السواء. ولهذا نجد أن المشرّعين من أصحاب القول بالقانون الطبيعي - مثل بوفندورف pufendorf وتومازيوس J. H Thomasuis، وبومر Boehmer يستخدمون فكرة التسامح في التخفيف من الطابع الاستبدادي لقانون الدولة فيما يتعلق بأمور الكنيسة. واللاهوتيون أخذوا يخففون من إفراطهم في تقرير العقائد الأساسية. ودعا أصحاب المذاهب التقووية Pietismus إلى التسامح المبني على الضمير والميلاد الجديد، ونذكر من رجالها اشبينر Spener واتسنسندورف Zinzendorf. وقال أرنولد Arnold أن الملحدين شهودٌ على الإيمان. كذلك كثرت المناظرات والمجادلات حول التسامح في الأوساط الفكرية والدينية في النصف الثالث من القرن الثامن عشر.

ولم يكن في وسع السلطات السياسية أن تستمر في عنادها وعدم تسامحها مع الأديان الأخرى في الدولة، وقهر الناس على اعتناق ديانة الحاكم، تبعاً للقاعدة التي ظلت سائدة في أوروبا طوال العصر الوسيط فأوائل هذا العصر الحديث حتى منتصف القرن الثامن عشر، وهي القاعدة التي تقول: «الناس على دين ملوكهم» Cuius regis ejus religio: وتم ذلك على النحو التالي:

- ففي القرن السادس عشر مارست «المقاطعات المتحدة» (= هولندة) التسامح.

- وفي سنة ١٧٨١ منح الأمبراطور يوسف الثاني، أمبراطور النمسا، بعض الحريات للبروتستنت. لكن المساواة السياسية لم تمنح لهم إلاّ في القرن التالي، وذلك في ٨ ابريل سنة ١٨٦١.

- وأعلنت الولايات المتحدة الأمريكية في بيان استقلال سنة ١٧٧٦ ضمن حقوق الإنسان حرية العقيدة.

- أما في بروسيا فإن حرية العقيدة كانت مكفولة منذ سنة ١٦٠٩، وفي دوقية كليفس Clèves منذ سنة ١٦١٨؛ ثم جاء الأمبراطور فريدرش الكبير فعمم حرية العقيدة في بروسيا كلها في سنة ١٧٤٠.

- ومنحت بريطانيا حرية العقيدة للبروتستنت المنشقين في سنة ١٦٨٩.

- وفي ألمانيا كلها أعلنت الحرية الدينية الكاملة بمقتضى القانون الصادر في ٣ يوليو سنة ١٨٦٩.

- أما في فرنسا، فإن لويس السادس عشر أعلن في سنة ١٧٨٧ حرية العبادة للبروتستنت؛ ثم قامت الثورة الفرنسية في سنة ١٧٨٩ فأعلنت في مرسوم حقوق الإنسان كفالة كل الحريات، ومنها حرية العقيدة للجميع.

مراجع

- A. Makagrin: Histoire de la tolérance religieuse. Paris, 1905.

- L. Luzzatti: la libertà di Coscienza. Milano, 1909.

- A. Vermeersch: la tolérance. Louain, 1912.

- W. K. Jordan: The Development of religious tolérance in England. 4 Vols, London, 1932 - 1940.

- M. Searle Bates: Religious liberty. London, 1945.

- J. Leclerc: Histoire de la tolèrance au siècle de la Réforme. 2 Vols, Paris, 1955.

- Tolérance: Its Foundahous and limits in theory and practie - by different autnors. Stockbon, California, 1963.

- F. Prand: les précurseurs français de la tolérance au XVII^e siècle. Paris, 1881.

- L. Ubach: La Hollande et la liberté de penser au XVII^e et XVIII^e siecles, 1884.

- G. Bonet - Maury: Histoire de la liberté de conscience en France depuis l'édit de Nantes. Paris 1900.

- S.H. Cobb: The Rise of religious liberty in America, New-York, 1902.

- M. Freund: Die Jdee der toleranz in England der Grossen Revolution, 1927.

- J. Guirard: Histoire de l'inquisition au moyen âge. I, II, Paris 1935/ 1938.

التصوف الإسلامي

- ١ -

اسم التصوف

أول مشكلة تثار بالنسبة إلى التصوف الإسلامي، هي مشكلة اسمه، من أين اشتق، شأنه شأن علم «الكلام». وهي مشكلة قديمة نجدها تثار في أقدم ما لدينا من كتب في التصوف الإسلامي، مثل كتاب «اللمع» لأبي نصر السرّاج[1]، ثم تناولها من بعده من كتبوا في التصوف، مثل «الرسالة القشيرية» لعبد الكريم بن هوازن القشيري، التي كتبها مؤلفها في سنة ٤٣٧هـ.

فالسرّاج (المتوفى في شهر رجب سنة ٣٧٨هـ/ اكتوبر نوفمبر سنة ٩٨٨م) يعقد فصلاً بعنوان: «باب الكشف عن اسم الصوفية، ولم سُمّوا بهذا الاسم، ولِمَ نسبوا إلى هذه اللبسة» يبدأه بالسؤال عن السبب في تسمية «الصوفية» بهذا الاسم، دون نسبتهم إلى حال ولا إلى علم مُعيّن. كما يُنْسَب الفقهاءُ إلى الفقه وأصحابُ الحديث إلى الحديث، ويجيب عن هذا قائلاً: «لأن الصوفية لم ينفردوا بنوع من العلم دون نوع. ولم يترسّموا برسم من الأحوال والمقامات دون رسم. وذلك لأنهم مَعْدِنَ جميع العلوم. ومحلُّ جميع الأحوال المحمودة والأخلاق الشريفة سالفاً ومستأنفاً، وهم مع الله تعالى في الانتقال من حال إلى حال مستجلبين للزيادة. فلما كانوا في الحقيقة كذلك، لم يكونوا مستحقّين اسماً دون اسم. فلأجل ذلك ما أضفتُ إليهم حالاً دون حال، ولا أضفتهم إلى علم دون علم». وينتهي إلى القول بأنه يسميهم بهذا الاسم نسبةً «إلى ظاهر اللبسة. لأن لبسة الصوف دأب الأنبياء عليهم السلام، وشعار الأولياء والأصفياء». فرأيه إذن أن اسم الصوفية مأخوذ من كون اللباس الغالب عليهم هو لبس الصوف «لأن لبس الصوف كان دأب الأنبياء - عليهم السلام! - والصدّيقين وشعار المساكين المتنسّكين».

ويَرُدُّ السرّاج على من يقول إن اسم الصوفية محدث، ولم يوصف به أحد من أصحاب رسول الله ولا مَنْ بعدهم. ولا يعرف الناس «إلا العُبّاد والزهاد والسيّاحين والفقراء. وما قيل لأحد من أصحاب رسول الله ﷺ: صوفي» - بأن السبب في ذلك أنهم نسبوا إلى الصحبة، صحبة رسول الله، وهي أشرف من النسبة إلى الصوف.

فإن قال قائل: إنه اسم مُحْدَث أحدثه البغداديون - ردّ السراج على هذا بقوله إن هذا محال «لأن في وقت الحسن البصري - رحمه الله - كان يُعْرف هذا الاسم... وقد روي عنه أنه قال: «رأيت صوفياً في الطواف فأعطيته شيئاً فلم يأخذه وقال: معي أربعة دوانيق فيكفيني ما معي». كما يروي عن سفيان الثوري أنه قال: لولا أبو هاشم الصوفي ما عرفت دقيق الرياء». بل يذهب إلى أبعد من ذلك فيقول إنه في الكتاب الذي جمع فيه أخبار مكة عن محمد بن إسحاق بن يسار، وعن غيره يذكر أنه قبل الإسلام قد خَلَتْ مكة في وقت من الأوقات حتى كان لا يطوف بالبيت أحد. وكان يجيء من بلد بعيد رجل صوفي فيطوف بالبيت وينصرف. فإن صحّ ذلك يدلّ على أن قبل الإسلام كان هذا الاسم يعرف، وكان ينسب إليه أهل الفضل والصلاح» (ص٢٢).

وخلاصة رأي السراج:

أ - أن اسم الصوفية مشتق من الصوف، بوصفه اللبسة الغالبة على هؤلاء؛

ب - وأنه اسم قديم، قد وجد حتى قبل الإسلام؛

جـ - إنهم لم ينسبوا إلى حال معينة أو علم معين لأنهم يتخلقون بكل الأخلاق الفاضلة ويَتّسِمون بكل الأحوال الشريفة، فلا محلّ لتمييزهم بحال دون حال، ولا بخلق دون خلق.

وإذا نظرنا في قوله إنه اسم قديم، واستبعدنا ما جاء في «أخبار مكة» على أساس أنه وصف لحال شخص، وليس رواية لقول حتى يكون الاسم معروفاً بهذا الوصف: الصوفي، فمن المهم قوله إن الحسن البصري استعمل هذا اللفظ: «صوفي»، والحسن البصري توفي سنة ١١٠هـ (٧٢٨م)، ثم ما روي عن سفيان الثوري (المتوفى في شعبان سنة ١٦١هـ - مايو سنة ٧٧٨) من ذكره أبا هاشم الصوفي، لأنه إذا صحّ هذان القولان

---

(١) أبو نصر السراج: كتاب «اللمع» ص٢٠ وما يتلوها، نشرة نيكلسون، لندن ١٩١٦.

وأنهما رويا بحروفهما، لكان علينا أن نستنتج أن كلمة «صوفي» كانت معروفة وشائعة للدلالة على الزهاد السالكين في أوائل القرن الثاني للهجرة (الثامن الميلادي) أو قبله بقليل، وكان يسمّى بها بعض الناس في النصف الأول من القرن الثاني للهجرة.

وعبد الرحمن الجامي[1] (المتوفى سنة ٨٩٨هـ) يرى أن أول من حمل اسم «صوفي» هو أبو هاشم الكوفي هذا، الذي عاش في النصف الأول من القرن الثاني للهجرة (الثامن الميلادي). والقشيري[2] (المتوفى سنة ٤٦٦هـ) يرى أن هذا الاسم انتشر قبل سنة مائتين للهجرة (= سنة ٨١٥ ميلادية).

لكن هذه كلها أقوالٌ لمتأخرين عن القرن الثاني، وليست لدينا روايات كتابية وثيقة من القرنين الأول والثاني ورد فيها اسم «الصوفي». ولعل أقدم ما وصلنا من مؤلفات ذكرت اسم الصوفي والصوفية هو كتاب «البيان والتبيين» للجاحظ[3] (المتوفى سنة ٢٥٠ أو سنة ٢٥٥هـ) إذ يذكر «الصوفية من النسّاك» ويورد أسماء من عرف بالفصاحة منهم.

ورأي السرّاج هذا في اشتقاق أو في سبب التسمية بالصوفي والصوفية هو أرجح الآراء، وإن طعن فيه القشيري على أساس أن الصوفية لم يختصوا بلباس الصوف دون غيره من الأقمشة. أما الآراء الأخرى الواردة في المصادر العربية فبعيدة الاحتمال، ونذكر أهمها هنا على سبيل الاستقصاء فحسب:

١ ـ منها أنهم سمّوا بذلك نسبة إلى أهل «الصُفّة» وهي «المقعد»، وكان لقباً أعطي لبعض فقراء المسلمين في عهد الرسول والخلفاء الراشدين، ممن لم تكن لهم بيوت يأوون إليها فكانوا يأوون إلى مقعد مغطى خارج المسجد الذي أمر الرسول ببنائه في المدينة.

٢ ـ ومنها أن اسم الصوفية مشتق من «الصفاء»، وأن الصوفي هو الذي:

صَافى فصُوفِي، لهذا سُمّي الصوفي

كما قيل في بعض الشعر، بمعنى أنهم صفوا من الشرور وأكدار الدنيا وشهواتها.

٣ ـ ومنها أنهم ينسبون إلى «الصفّ» الأول من بين المؤمنين في الصلاة.

٤ ـ ومنها أنهم ينسبون إلى بني صوفة، وهي قبيلة بدوية كانت تخدم الكعبة في الجاهلية.

٥ ـ ومنها أنهم ينسبون إلى «الصفوانة» وهي نوع من البقل.

٦ ـ ومنها أنهم ينسبون إلى «صوفة[4] القفا» وهي خصلة الشعر على القفا.

وكما لاحظ القشيري * بحقّ فإن هذه الآراء لا يشهد لها اشتقاق من جهة العربية ولا قياس، وكلها بعيدة من جهة القياس اللغوي.

فلما جاء الباحثون من المستشرقين في العصر الحديث حاولوا أن يجدوا لهذا الاسم أصلاً غير عربي:

١ ـ فجاء أولاً يوسف[5] فون هَمّر ١٨١٨ فأكد أن ثم علاقة بين الصوفية وبين الحكماء العراة الهنود ـ Gymnosophistes، وكأن الكلمتين العربيتين «صوفي» و«صافي» ترجع إلى نفس المصدر، مثل الكلمتين اليونانيتين Sophos (= حكيم) وSaphes (= صافي)،

---

(١) عبد الرحمن الجامي: «نفحات الأنس» ص٣٤، نشرة W.N. Lees في كلكتة سنة ١٨٥٩.

(٢) «الرسالة القشيرية»، ص٢٩ القاهرة سنة ١٣١٨هـ.

(٣) الجاحظ: «البيان والتبيين» جـ١ ص١٣٨، القاهرة سنة ١٣١٣هـ.

(٤) هكذا صوابها (لا كما كتبها ماسينيون في دائرة المعارف الإسلامية الطبعة الأولى جـ٤ ص٦٨١ عمود ب من النسخة الإنجليزية). يقولون: أخذ بصوفة قفاه: إذا أخذ بالشعر السائل في نقرته. ويقال: أخذ بصوف رقبته وبصافها، أي بجلدا، أو بشعره المتدلي في نقرة قفاه.

(٥) Joseph von Hammer: Geschichte der Schönen Redekünste Persiens, p. 346, n.J. Vienna 1818.

* يقول القشيري: «التصوف. . . هذه التسمية غلبت على هذه الطائفة فيقال: رجل صوفي، وللجماعة: صوفية. ومن يتوصل إلى ذلك يقال له: متصوف، وللجماعة: المتصوفة، وليس يشهد لهذا الاسم من حيث العربية قياس ولا اشتقاق. والأظهر فيه أنه كاللقب. فأما قول من قال إنه من الصوف، وتصوف: إذ لبس الصوف، كما يقال: تقمص إذا لبس القميص ـ فذلك وجه. ولكن القوم لم يختصوا بلبس الصوف ـ ومن قال إنهم منسوبون إلى «صفة» مسجد رسول الله ﷺ فالنسبة إلى الصفة لا تجيء على نحو: الصوفي ـ ومن قال إنه من الصفاء فاشتقاق الصوفي من الصفاء بعيد في مقتضى اللغة ـ وقول من قال إنه مشتق من: الصف، فكأنهم في الصف الأول بقلوبهم من حيث المحاضرة من الله تعالى، فالمعنى صحيح، ولكن اللغة لا تقتضي هذه النسبة إلى: «الصف» «الرسالة القشيرية» ص١٢٦ طبع صبيح، القاهرة بدون تاريخ).

واضح، متميز، ظاهر).

لكن رفض هذا الرأي ف ا. ج. تولك[1] في سنة ١٨٢١.

غير أن أدلبرت مركس جاء فأيّد رَأيَ يوسف فون همّر وهو إرجاع كلمة صوفية إلى الكلمة اليونانية

لكنّ البحث الحاسم في هذه المسألة هو ذلك الذي قام به تيودور نيلدكه، المستشرق الألماني العظيم، في مقال له نشر في مجلة الجمعية المشرقية الألمانية ZDMG في سنة ١٨٩١ (المجلد رقم ٤٨ ص٤٥ وما يتلوها). بيّن نيلدكه أن كلمة اليونانية غير معروفة في الآرامية، ولهذا يصعب العثور عليها في العربية نقلاً عن الآرامية. ومن ناحية أخرى نجد في الآرامية وفي العربية الكلمات (سوفسطائي) وفيلوسوفس - والحروف اليوناني O قد عرّب إلى س، كما هي الحال في معظم أو في كل الأحوال التي عربت فيها كلمات يونانية تحتوي على حرف س اليوناني، ولا تعثر عليها معرّبة إلى حرف ص. فلو كانت كلمة «صوفي» مشتقة من كلمة يونانية. لكانت الصاد التي في أولها شاذة تماماً. ومن ناحية أخرى ليس ثم دليل حقيقي على أن كلمة «صوفي» مشتقة من (سوفس) اليونانية، بينما اشتقاقها من كلمة «صوف» العربية تقرّه اللغة العربية والمصادر العربية.

ثم أورد نيلدكه Th. Nöldeke بعد ذلك عدة نصُوص من القرنين الأول والثاني للهجرة تدلُّ على أن لبس الصوف الخشن كان شائعاً عند عامة الناس وخصوصاً عند أولئك الذين سلكوا سبيل الزهد. وعبارة «لَبِس الصوف» ترد مراراً في النصوص القديمة (القرنين الأول والثاني للهجرة) بمعنى أن الشخص زهد في الدنيا وصار زاهداً. وينتهي إلى تأييد ما ذهب إليه السّرّاج وكثيرٌ من المؤلفين المسلمين من أن «الصوفي» نسبة إلى الصوف.

وبرأي نيلدكه - وهو رأي معظم المؤلفين المسلمين كما رأينا - أخذ نيكلسون في مقاله في «دائرة معارف الدين والأخلاق»[2]، ولوي ماسينيون في مقاله عن «التصوف» في دائرة المعارف الإسلامية»[3]. ويُضيف نيكلسون أنه في الفارسية يقال پشمينه پوش» على المتصوف، ومعناها «لابس الصوف». والزهّاد المسلمون القدماء الذين كانوا يلبسون الصوف قد استمدوا هذه العادة من الرهبان النصارى. ويورد شاهداً على ذلك أنه حين ورد حمّاد بن سَلَمة (المتوفى سنة - ٧٨٤م) إلى البصرة قال لفرقد السنجي (أو السبخي) الذي تبدّى أمامه في ثوب من الصوف: دع عنك هذه (الشارة) النصرانية[4]. وهذه الثياب التي من الصوف كان يطلق عليها اسم «زيّ الرهبان». ونسب إلى النبي ﷺ حديث مفاده أن عيسى المسيح كان يلبس الصوف.

ويحدد ماسينيون أول تاريخ لظهور اللفظ «صوفي» بالنصف الثاني من القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي) مع جابر بن حيان الذي كان يسمى الصوفي وكان له مذهب صوفي خاص (راجع كشيش النسائي المتوفى سنة ٢٥٣هـ/ ٨٦٧م: «الاستقامة»، تحت اللفظ)، ومع أبي هاشم الكوفي، الصوفي الشهير. وأما الجمع: «صوفية» الذي يظهر في سنة ١٩٩هـ بمناسبة فتنة صغيرة قامت في الإسكندرية (راجع الكندي: «قضاة مصر»، نشرة Guest ص١٦٢، ٤٤٠) فيدل في ذلك التاريخ - تبعاً للمحاسبي («المكاسب»، مخطوط باريس، ص٨٧) والجاحظ («البيان والتبيين» جـ١ ص١٩٤) على فرقة صغيرة شبه شيعية من الصوفية الذين أصلهم من الكوفة، كان آخر رؤسائها هو عبدك الصوفي، المتوفى في بغداد حوالي سنة ٢١٠هـ (٨٢٥م). واقتصر اسم «الصوفي» آنذاك على من في الكوفة. ولكن بعد مرور ٥٠ سنة كان يطلق على كلّ صوفية العراق (في مقابل «ملامتية» خراسان). وبعد ذلك بقرنين أطلق اسم «الصوفية» على كل الصوفية المسلمين. ويشير إلى ما أشار إليه نيكلسون من قبل من أن عادة لبس الصوف كانت مسيحية المصدر، وإن ثم عدة أحاديث

---

(١) F.A.G. Tholuck: Soufismus sive Theosophia Persarum pantheistica, Berlin, 1821, pp. 30 sqq.

(٢) Reynold A. Nicholson, s.v. Sufis, in Encyclopaedia of Religion and Ethics, Volume XII, p. 10 New-York, 1928.

(٣) Louis Massignon, s.v. Tasawwuf, in The Encyclopeadia of Islam, vol. IV, p. 681. Leyden, 1934.

(٤) العقد الفريد لابن عبد ربه جـ٣ ص٣٤٨، القاهرة سنة ١٢٩٣هـ.

رواها الجويباري - وربما كان هو الذي اخترعها - تشير إلى أن النبيّ ﷺ كان يرى أن الصوف هو اللباس اللائق بالرجل المتديّن.

ونودّ أن نعترض هنا على هذا الربط المغتصب في نظرنا - بين لبس الصوف وبين التأثر بالرهبان النصارى. إذ يجب أن يلاحظ أوّلاً، كما قال القشيري («الرسالة» ص١٢٦) أن الصوفية المسلمين «لم يختصوا بلبس الصوف» بل كان الأغلب عليهم لبس المرقّعات، وهي ثياب مؤلفة من قطع مختلفة الأشكال وأنواع الأقمشة والألوان، كما كان البعض يلبس الجلود بفرائها، وخصوصاً جلود الأغنام والماعز. ويحكي السرّاج[١] أن يحيى بن معاذ الرازي (المتوفى سنة ٢٥٨هـ) «كان يلبس الصوف والخُلقان في ابتداء أمره، ثم كان في آخر عمره يلبس الخزّ واللّيّن»، وأن أبا حفص النيسابوري (المتوفى سنة ٢٦٥ تقريباً) «كان يلبس قميصاً خزّاً وثياباً فاخرة». ومعنى هذا أن الصوفية المسلمين الأوائل، الذي يزعم لهم نيكلسون وماسينيون التأثر بلباس الرهبان النصارى، لم يختصوا بلباس الصوف، ولا بنوع من القماش دون نوع. ويقرر السراج هذا بصراحة فيقول: «آداب الفقراء في اللباس أن يكونوا مع الوقت: إذا وجدوا الصوف أو اللّبد أو المرقعة لبسوا؛ وإذا وجدوا غير ذلك لبسوا. والفقير الصادق أيش ما لبس يحسن عليه، ويكون عليه في جميع ما يلبس الجلالة والمهابة، ولا يتكلّف ولا يختار؛ وإذا كان عليه[٢] فضلٌ يؤاسي من ليس معه، ويؤثر على نفسه إخوانه بإسقاط رؤية الإيثار. ويكون الخُلقان أحبّ إليه من الجديد. ويتبرّج بالثياب الكثيرة الجيدة، ويَضَن بالخُرَيْقات الخَلَق القليلة، ويتكلّف للنظافة والطهارة».

ويلاحظ ثانياً أن الرهبان النّصارى لم يقتصروا على لبس الصوف. بل كان الكثير منهم يلبسون ثياباً مصنوعةً من جلد الماعز أو شعر الجمل[٣]. وكان الواحد منهم يشد إلى وسطه زُنّاراً، ذكرى لما كان يلبسه يحيى المعمدان[٤]؛ وصار هذا الزنار جزءاً أساسياً من لباس الرهبان؛ وكان من الجلد عادة ويسمى في اليونانية ، وفي اللاتينية balteus, zoma, cinctura cingulum، و cingulum، الخ. كذلك اتخذ الرهبان النصارى غطاءً للرأس سُمّي cucullio, cucullus وكان في الأصل الغطاء العادي للرأس عند الفلاحين في الغرب والشرق، وكان أحياناً منفصلاً وأخرى متصلاً بسائر الدثار؛ ثم استعملوا غطاءً للأكتاف سُمّي scapulare (من scapula = كتف)، وإن كان القديس بندكتوس هو أول من استعمله.

ومن هذا نرى أنه لا محل أبداً للربط بين ثياب الرهبان النصارى وبين فكرة تأثر الصوفية المسلمين بهم.

ولكن هذا شيء، وآمرٌ آخر أن يكون اشتقاق اسم «الصوفية» من لبس الصوف، فهذا لا يزال أرجح الآراء.

ومن الصوفي يشتق الفعل: «تصوّف» - بمعنى: سَلَك مَسْلَك الصوفي.

ومن أسماء الصوفية أيضاً: الفقراء. ويقول السراج إن «أهل الشام يسمّون الصوفية: فقراء، ويقولون: قد سمّاهم الله تعالى فقراء، فقال: **﴿للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم﴾** الآية (سورة الحشر: ٨) وقوله تعالى: **﴿للفقراء الذين أحصِروا في سبيل الله﴾** الآية (سورة البقرة: ٢٧٣)[٥]».

ولكن الأصحّ عدم اعتباره مرادفاً للصوفية، وإنما الفقر مقام من مقامات الصوفية.

كذلك الحال في تسميتهم بالعارفين: فالعرفان مرتبة من مراتب الطريق فحسب، ولا يصل إليها من الصوفية إلاّ من بلغ درجة عالية في سُلّم الطريق.

وقد يفرّقون بين الصوفي والمتصوف، كما يفرقون بين الفيلسوف والمتفلسف. وتظهر هذه التفرقة بوضوح في كلمة جميلة للحلاج، قال: «مَنْ أشار إليه فهو متصوّف، ومَنْ أشار عنه فهو صوفي»[٦]. فالأول لا يزال

(١) أبو نصر عبد الله بن علي السراج الطوسي: «اللمع» ص١٨٨، نشرة نيكلسون، لندن سنة ١٩١٤.

(٢) ثوب زائد.

(٣) راجع Cassian: De Institutions Coenibiorum I, 8 Patrologia latina, XLIX, 74.

(٤) «إنجيل متى» اصحاح ٣ عبارة ٤.

(٥) أبو نصر السراج: «اللمع» ص٢٦، نشرة نيكلسون، لندن سنة ١٩١٤.

(٦) المناوي: «الكواكب الدرية»، أورده ماسينيون في النصوص الحلاجية التي ألحقها بكتابه «بحث في نشأة المصطلح الفني للتصوف ازسلامي» ص٤٤٠. باريس، سنة ١٩٥٤.

يفرّق بين الرب والعبد، والثاني قد اتحد بالذات الإلهية حتى صار يتكلم عنها وباسمها.

ـ ٢ ـ

حدّ التصوف

فإذا انتقلنا الآن من مشكلة اسم التصوف، إلى مشكلة جدّه، وجدنا أنفسنا بإزاء حشد هائل من التعريفات جمع منها نيكلسون[١] ٧٨ تعريفاً. لكن الأغلب على هذه التعريفات هو الجانب الأدبي والبلاغي، دون التحديد العلمي الدقيق. ونجتزىء هنا بشواهد[٢] مِنها للدلالة على هذا:

١ ـ «سئل الجنيد عن التصوف فقال: هو أن تكون مع الله تعالى بلا علاقة»؛

٢ ـ «وقال الجنيد: التصوف عنوة لا صلح فيها».

٣ ـ وقال أيضاً: «هم أهل بيت واحد، لا يدخل فيهم غيرهم».

٤ ـ وقال أيضاً: «التصوف ذكرٌ مع اجتماع، ووَجْد مع استماع، وعملٌ مع اتباع».

٥ ـ وقال أيضاً: «الصوفي كالأرض: يُطرح عليها كلُ قبيح، ولا يخرج منها إلاّ كل مليح»؛

٦ ـ وقال أيضاً: «إنه كالأرض: يطؤها البَرُّ والفاجر، وكالسحاب يُظِل كل شيء، وكالقطر يَسْقِي كلَّ شيء».

٧ ـ «وقال سهل بن عبد الله: الصوفي مَنْ يرى دمه هدراً، ومِلْكهُ مباحاً».

٨ ـ وقال الثوري: نعت الصوفي: السكون عند العَدَم، والإيثار عند الوجود».

٩ ـ وقال الشبلي: التصوف الجلوسُ مع الله بلا هَمّ».

١٠ ـ وقال الشبلي: الصوفي منقطع عن الخلق. متصل بالحق، لقوله تعالى: ﴿واصطنعتك لنفسي﴾ (سورة طه، آية: ٤١) قطعه عن كل غير». ثم قال: «لن تراني»؛

١١ ـ وقال الشبلي أيضاً: «الصوفية أطفال، في حِجْر الحق».

١٢ ـ وقال أيضاً: «التصوف بَرْقة مُحْرِقة».

١٣ ـ وقال أيضاً: «هو العصمة عن رؤية الكون».

١٤ ـ «وقال الجريري: التصوف مراقبة الأحوال، ولزوم الأدب».

١٥ ـ «سئل ذو النون عن التصوف فقال: هم قومٌ آثروا الله ـ عزَّ وجلّ ـ على كل شيء فآثرهم الله ـ عزَّ وجلّ ـ على كل شيء».

١٦ ـ «وسئل عمرو بن عثمان المكي عن التصوف فقال: «أن يكون العبد في كل وقت بما هو أوْلَى به في الوقت».

١٧ ـ «وسئل سحنون عن التصوف فقال: «أن لا تملك[٣] شيئاً ولا يملكك شيء»[٤].

١٨ ـ «وسئل رويْم عن التصوف فقال: استرسال النَّفس مع الله تعالى على ما يريد»[٥].

١٩ ـ «قال أبو يعقوب المزابلي: التصوف حالٌ تضمحل فيها معالم الإنسانية»[٦].

٢٠ ـ «وقال رُوَيْم بن أحمد البغدادي: التصوف مبنيٌ على ثلاث خصال: التمسك بالفقر والافتقار، والتحقق بالبذل والإيثار، وترك التعرض والاختيار»[٦].

٢١ ـ «وقال معروف الكرخي: التصوف الأخذ بالحقائق، واليأس مما في أيدي الخلائق»[٦].

٢٢ ـ وقال عبد الواحد بن زيد: الصوفية هم «القائمون بعقولهم على همومهم، والعاكفون عليها بقلوبهم، المعتصمون بسيّدهم مِنْ شَرّ نفوسهم»[٧].

٢٣ ـ «وسئل ذو النّون المصري عن الصوفي فقال:

---

(١) في مقال له في «مجلة الجمعية الأسيوية الملكية» JRAS سنة ١٩٠٦ ص٣٠٣ ـ ٣٤٨.

(٢) «الرسالة القشيرية» ص١٢٧ وقارن أيضاً «اللمع» للسراج ص٢٥.

(٣) في المطبوع: أن تملك.

(٤) «الرسالة القشيرية» ص ١٢٧.

(٥) «الرسالة القشيرية» ص١٢٨.

(٦) السراج: «اللمع ص٢٥.

(٧) السراج: «اللمع» ص٢٦ ـ ٢٧.

هو الذي لا يُتعبه طَلَب، ولا يُزْعِجه سَلَب»[١].

٢٤ ـ وسئل ذو النون عن الصوفية فقال: «هم قومٌ آثروا الله تعالى على كل شيء فآثرهم الله على كل شيء»[١].

٢٥ ـ ويلخص السرّاج تعريفات الصوفية بأن الصوفية: «هم العلماء بالله، وبأحكام الله، العاملون بما علمهم الله تعالى، المتحققون بما استعملهم الله عزَّ وجلّ، الواجدون بما تحققوا، الفانون بما وجدوا، لأن كلَّ واحد قد فَنِي بما وجد»[١].

وهذه التعريفات ترجع إلى صوفية من القرنين الثالث والرابع الهجريين، وتتسم بالطابع العملي السلوكي، ولا تشير إلى الجانب المتعلق بالمعرفة، كما أنها لم تعرف بعدُ علاقة الاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود فيما بين الله والصوفي. وكما لاحظ ماسينيون بحق فإنها «غرائب عقائدية وأدبية لا شأن لها بتاريخ معاني هذا اللفظ»[٢].

أ ـ حقيقة التصوف:

والحق أن التصوف يقوم في جوهره على أساسين:

١ ـ التجربة الباطنة المباشرة للاتصال بين العبد والرب؛

٢ ـ إمكان الإتحاد بين الصوفي وبين الله.

أما الأساس الأول، وهو التجربة الصوفية، فيقتضي القول بملكة خاصة غير العقل المنطقي، هي التي يتم بها هذا الإتصال، وفيها تتأحّد الذات والموضوع، وتقوم فيها البواده واللوامح واللوامح مقام التصورات والأحكام والقضايا في المنطق العقلي. والمعرفة فيها مُعاشَة، لا مُتأمَّلة. ويغمر صاحبَها شعورٌ عارم بقوى تضطرم فيه تغمره كفيض من النور الباهر، أو يغوص فيها كالأمواج العميقة. ويبدو له أيضاً أن قوى عالية قد غزته وشاعت في كيانه الروحي، وهو لهذا يسميها واردات، ونفحات علوية، وفي مرتبة أدنى تدعى خواطر. ومن هنا يشعر صاحب هذه التجربة بإثراء في كيانه الروحي، وتحررٍ في أفكاره وخواطره، وانطلاقٍ لطاقات حبيسة عميقة الغور في نفسه. ويصحب هذه الأحوال أحياناً ظواهرُ نفسية غير عادية مثل الشعور بأن ثمة هواتف وأصواتاً يسمعها، أو تخيل رؤى خارقة، أو الإحساس بجَذَبات ومواجيد؛ وقد تفرط أحياناً فتصبح أحوالاً غير سويّة تماماً كأنها نوبات هستيرية أو صرعات. وقد يستعان على استدعاء هذه الأحوال بوسائل صناعية، مثل الموسيقى (السماع على حد تعبير الصوفية) والرقص أو تحريك البدن بطريقة منتظمة وبإيقاع متفاوت الشدّة. ولهذا كان للأحوال والمقامات ـ بالمعنى الاصطلاحي ـ دور أساسيّ جداً في كل تصوف.

ويدخل في هذه التجربة الباطنة عنصرٌ سلبي هو محاولة الكشف عن دقائق الرياء والشهوة الخفية والشِّرْك الخفي ووساوس الشيطان والنفس الأمّارة بالسوء، والخواطر المذمومة.

أما الأساس الثاني فضروري جداً في مفهوم التصوف، وإلاّ كان مجرد أخلاق دينية. ويقوم في توكيد المطلق، أو الوجود الحق، أو الموجود الواحد الأحد الذي يضم في حضنهُ كل الموجودات؛ وفي إمكان الاتصال به اتصالاً متفاوتاً في المراتب حتى يصل المرء إلى مرتبة الاتحاد التام، بحيث لا يبقى ثمّ إلا هو. ومن هنا كان طريق التصوف سُلّماً صاعداً ذا درجات نهايتها عند الذات العليّة، وكان سَفَراً يرقى في معارج حتى ذروة الاتحاد.

ب ـ مدى انطباقها على التصوف الإسلامي:

فإذا بحثنا الآن في مدى انطباق حقيقة التصوف هذه كما بيّناها، على التصوف الإسلامي وجدناه في مجموعه يقوم على هذين الأساسين، وحتى منذ بدايته في القرن الثاني للهجرة.

ذلك أن التصوف الإسلامي منذ رابعة العدوية في الثلث الثاني من القرن الثاني للهجرة قد قام على أساس منهج استبطان كامل للنفس في علاقتها بالله، وعلى أساس محاولة اتحاد بالمطلق أو على الأقل ايجاد صلة خُلّة به وعشق له تسمح، إذا ما تعالت، بالإتحاد مع الذات. والتطور في هذا السبيل واضح مستقيم صُعداً من فكرة

(١) السراج: «اللمع» ص٢٦ ـ ٢٧.

(٢) لوي ماسينيون: «بحث في نشأة المصطلح الفني للتصوف الإسلامي» ص١٥٦، باريس سنة ١٩٥٤.

العشق الإلهي عند رابعة العدوية في النصف الثاني من القرن الثاني حتى قولة الحلاج المشهورة «أنا الحق» في نهاية القرن الثالث. وتحليل أحوال النفس كان منذ البداية مطلباً أساسياً لهذا التصوف: نجده عند رابعة وعند المحاسبي والكرخي والبسطامي والجنيد والحلاّج، ويزداد عمقاً وتدقيقاً لدى المكيّ والهروي والغزالي وابن عربي وابن سبعين، حتى أصبح الشطر الأكبر في كتب التصوف مخصصاً لتحليل أحوال النفس في ملابساتها مع أمور الحياة.

جـ ـ خصائص الطريق الصوفي:

وهنا قد يقال: إن تحليل أحوال النفس أمر يقوم به الفلاسفة أيضاً، والقول بوحدة الوجود موجود في الأفلاطونية المحدثة ومن تأثر بها من مذاهب فلسفية. فكيف نميز الصوفية عن هؤلاء، والتصوف عن الإلهيات؟

والجواب عن ذلك أن الصوفية يتميزون من الفلاسفة الإلهيين فيما يلي:

١ ـ أداة المعرفة عندهم هي ملكة خاصة، تسمى الوجدان أو الذوق intuition أو العيان، بينما عند الإلهيين هي العقل والبرهان العقلي.

وفي هذا المجال يُفرّقون بين علم الظاهر، وعلم الباطن. ويقصدون بعلم الظاهر أساساً علم الشريعة لأنّه يتعلق بالأعمال الظاهرة، كأعمال الجوارح الظاهرة وهي العبادات والأحكام الشرعية. أمّا علم الباطن فيتعلّق بالأعمال الباطنة، «كأعمال القلوب وهي المقامات، والأحوال مثل التصديق والإيمان واليقين، والصدق والإخلاص، والمعرفة، والتوكل، والمحبة، والرضا، والذكر، والشكر، والإنابة، والخشية، والتقوى، والمراقبة، والفكرة، والاعتبار، والخوف والرجاء، والصبر والقناعة، والتسليم، والتفويض، والقُرْب والشوق، والوجد والوجل، والحُزْن والندم، والحياءُ والخجل، والتعظيم والإجلال والهيبة»[١]. وواضح أن علم النفس عند الفلاسفة والنفسانيين لا يعني بهذه المعاني، فهي إذن من مميّزات علم الباطن عند الصوفية. إن علم النفس الصوفي دراسة لأحوال النفس في علاقتها بالله.

(١) أبو نصر السراج: «اللمع» ص٢٣ ـ ٢٤.

ويرتبط بهذا أيضاً معنى المشاهدة، فيقولون «فلان يشاهد العلم، وفلان يشهد الوجد، وفلان يشاهد الحال. ويريدون بلفظ «الشاهد»: ما يكون حاضر قلب الإنسان. وهو ما كان الغالب عليه ذكره حتى كأنه يراه ويبصره وإن كان غائباً عنه. فكل ما يستولي على قلب صاحبه ذِكْرُه: فو يشاهده[٢]» وربما كانت أقرب الكلمات الأوروبية إليها كلمة Erlebnis الألمانية.

«والمعرفة» التي يصل إليها الصوفي هي إذن معرفة مباشرة بغير وسائط من مقدمات أو قضايا أو براهين. إنها معرفة فوق عقلية، لا يجوزها إلاّ من سلك سبيل التصوف، وألهم المَعْرفة المباشرة؛ ومن هنا أيضاً تسمى المعرفة «كشفاً». ولهذا يرى الصوفية أن هذه المعرفة هي «علم الصدّيقين، وإن مَنْ كان له منه نصيبٌ فهو من المقرّبين، وينال درجة أصحاب اليمين»[٣]. وهي من مواهب الله وكرمه وفضله، ولا تأتي إلا بعد طهارة القلب وتزكيته؛ هنالك تفيض عليه الأنوار من قِبَل الواحد الحق. وإذا وصل المرء إلى هذه الدرجة سُمِّي «عارفاً».

وقد خصّ ابن سينا في كتاب «الإشارات والتنبيهات»[٤] العارفَ بعدة إشارات وتنبيهات تعد في الذروة من حيث الإيجاز والثراء في المعنى.

والمعرفة بهذا المعنى تناظر ما يعرف بالغنوص في العصر المسيحي الهلّيني: فهذه الكلمة تدل في كتابات من عرفوا «بالغنوصيين» على رؤية الحق مباشرة، لا عن طريق البحث والبرهان. والغنوص يقوم على أساس أن الإنسان لا يستطيع بقواه العادية الوصول إلى المعرفة العليا، ولهذا يحتاج إلى مصدر عالٍ لإيصالها إليه. ولا يستطيع المرء تحصيل الاستعداد للاتصال بهذا المصدر إلاّ إذا تطهر قلبه. يقول فالنتينوس، وهو من أكبر الغنوصيين: «من له قلب مطهّر، يشعّ بالنور، هو الذي يظفر برؤية الله».

٢ ـ كذلك يتميزون فيما يتعلق بالقول بوحدة

(٢) «الرسالة القشيرية» ص٤٤.

(٣) أبو طالب المكي: «قوت القلوب» جـ١ ص١٧٣، القاهرة سنة ١٣١٠هـ بالمطبعة الميمنية بمصر.

(٤) ابن سينا: «الإشارات والتنبيهات»، جـ٣ في علم ما بعد الطبيعة النمط التاسع، ص٣٧٥، ٣٩٥؛ طهران سنة ١٣٧٩هـ، مطبعة الحيدري.

الوجود، بأنهم يهدفون أساساً ومنذ البداية إلى الوصول إلى هذا الاتحاد، ولا يقتصرون على معرفة أن الوجود واحد، أو أن الله هو الكل في الكل؛ وسلوكهم كله مقود منذ البداية لهذه الغاية.

وبعبارة أوضح نقول إن المهم عند الصوفي في القول بوحدة الوجود الاتحاد بالذات الإلهية أو بالواحد؛ أما عند الفيلسوف الإلهي القائل بوحدة الوجود فإن المهم هو معرفة ترتيب الكون وكيفية تركيبه بصدوره عن الواحد في صدورات متوالية يتدفق بعضها من بعض في مراتب، فوحْدةُ الوجودِ عند الفيلسوف الإلهي نظريةٌ في الكون، وعند الصوفي أساسٌ يستند إليه في تجربة الاتحاد. الأول يسعى لإدراك الوحدة، والثاني يفترضها مقدماً ويسلك الطريق لتحقيقها بنفسه في تجربته الذاتية. الأول يضع النظرية، والثاني يعيشها في تجربة حيّة. ذلك أن التصوف يقوم أساساً على السلوك، والممارسة، والتجربة الحيّة. بينما الإلهيات لا شأن لها بالعمل والممارسة، بل هي علم نظري خالص. وصاحب الإلهيات هو الذي يُثْبِت نظرية وحدة الوجود؛ وليس للصوفي، بما هو صوفي، أن يُثْبِتها؛ بل عليه أن يتلقاها مُسَلَّمة من صاحب العلم الإلهي، ثم أن يعانيها تجربة حيّة.

د ـ الدور الاجتماعي للتصوف الإسلامي:

وهذا الجانب العملي يقودنا إلى الحديث عن الدور الاجتماعي للتصوف الإسلامي، وهو دورٌ قد أبرزه ماسينيون في مقدمة كتابه: «بحث في نشأة المصطلح الفني للتصوف الإسلامي»[1] فقال إن منهج الاستبطان الذي يقوم عليه، وبه أحيا الإسلامَ وعلومه على حد تعبير الغزالي، يحيل الصوفية إلى أطباء نفسانيين يعملون على شفاء بلايا الآخرين. ذلك لأن الصوفية، كما يقول المحاسبي في كتاب «المحبّة» قد رنوا بأبصارهم، بفضل ضياء الحكمة الإلهية، إلى المناطق التي تنمو فيها الأدوية. وقد علّمهم الله كيف يفعل الدواء، فبدأوا بشفاء قلوبهم، وأمرهم حينذاك بأن يواسوا قلوب المحزونين والذين يتألمون. «فالتصوف ليس إذن مجرد أسماء تسرد، أو وصفات صيدلية، بل هو علاجٌ بَدَأَ الطبيبُ المعالج فجرّبه على نفسه، ابتغاء أن يفيد به الآخرين. والتصوف كما يقول (أبو الحسين) النوري ليس نصوصاً وعلوماً نظرية، بل أخلاق. أي أنه قاعدة للحياة. وكما يقول الجُنَيْد: «ما أخذنا التصوف عن القيل والقال، لكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات»[2].

ومن هنا أتت الأهمية الاجتماعية للتصوف الإسلامي: إنها جاءت من قيمته الطبية النفسية المفترضة. فهل استطاع شيوخه، حسبما زعموا، أن يَسْتَقوا من حياتهم الباطنة الوسائل لعلاج آلام القلوب، وتضميد جراح الجماعة وقد مزّقتها رذائل أعضائها غير الصالحين؟ الوسيلة الوحيدة الميسورة لنا للفَحْص عن الحقيقة التي استهدفتها تجارب الصوفية المسلمين هي النظر في نتائجها الاجتماعية: أعني قيمتها، وأثر طريقتهم في الحياة بالنسبة إلى علاج الهيئة الاجتماعية ـ دون أن ندع استطلاعنا يستغرق في السبّحات المفاجئة الغريبة التي تنطلق من هذه العقول، في حالات الوجد المجرد، التي يفخر البعض إبّان وحدتهم فيها بأن ينسوا في الله أنهم ليسوا بحاجة إلى رحمة الناس.

وقوة التصوف الإسلامي الدائمة ليست في الانعزال المترفع المحزون الذي فيه يصبح المجذوب[3].

بل هي في الشوق الخارق إلى التضحية في سبيل إخوانه، في الوجد العالي للاستشهاد الذي تغنى به الحلاج حين قال[4]:

فالصوفي يخدم نفسه، كما يخدم الآخرين: يكتشف عيوب نفسه، ليعالجها في نفسه وفي الغير؛ ويرتفع بمستوى حياة الروحية، ليجعل منها نموذجاً يحتذيه، ليس فقط أصحابه في الطريقة، بل وسائر الأمّة. ويستهلك نفسه في الحب الإلهي ليستطيع الشفاعة للآخرين عند مولى الشفاعة. ويُسْتَشْهد، ابتغاء أن يكون شاهداً على الحق. وما أروع ما قال الحلاج وهو مصلوب على الجذع، لما سئل: «ما حد التصوف»

(١) L. Massignon: Essai sur les origines du lexque technique de la mystique musulmane, p. 16 sqq. Paris, 1954.

(٢) «الرسالة القشيرية» ص٢٠، القاهرة، سنة ١٩٥٩، مطبعة الحلبي.

(٣) أورده ابن عجيبة في الفتوحات جـ١ ص٤٦.

(٤) أورده ماسينيون في «عذاب الحلاج» ص٣٠٣، ٧٦٨.

فقال: ما ترون!»[1] أي الاستشهاد في سبيل الحق.

ومن هنا رأينا الحلاج في يوم الوقوف بعرفات، حين يتوجه كل حاج بالدعاء إلى الله ليغفر ذنوب أهله وأقاربه ـ يدعو هو للأمة الإسلامية جمعاء. كذلك نرى أن ابن سبعين يلقي السلام على المؤمنين والكافرين على السواء.

هـ ـ دور الصوفية في نشر الدعوة الإسلامية:

وللصوفية وبخاصةٍ للطرق الصوفية المنتظمة، دور هائل في نشر الدعوة الإسلامية في خارج دار الإسلام.

ونأخذ مثالاً على ذلك ما حدث في الهند. فكما قال ماسينيون بحق[2]: «إن الإسلام لم ينتشر في الهند بواسطة الحروب، بل انتشر بفضل الصوفية، والطرق الكبرى، وهي: الجشتية، والكُبْرَوية، والشطارية والنقشبندية» ذلك لأن «التوفيق الاجتماعي بين الظافرين والمقهورين لا يتم إلاّ بواسطة أولئك الذين يعطون ولا يطالبون، ويُقْرِضون ولا يأملون في شيء». وقد كان للتصوف الإسلامي في الهند الفضل في المصالحة بين الطوائف، كما يتجلى ذلك في تصوف باباكيور (المتوفى سنة ٩٧٩هـ/ ١٥٧١م) في مدينة جواليور، وما قام به كبير (المتوفى سنة ٩٢٤هـ/ ١٥١٨م) الذي تأثر به السيكه (السّيخ) فمزجوا بين تصوف كبير الإسلامي وبين الهندوكية، وأدمج مؤسس مذهبهم، نانك (المتوفى سنة ٩٤٦هـ/ ١٥٣٩م) في كتابه الذي يقدسه السيكه: «ادي جرنته» Adi Granth ـ قصائد صوفي مسلم هو فريد شكر گنجي.

وانتشار الإسلام في إفريقية السوداء جنوبي الصحراء: السنغال، ومالي، والنيجر وغينيا وغانا ونيجريا وتشاد ـ إنما يرجع الشطر الأكبر من الفضل فيه إلى الطرق الصوفية، خصوصاً التجانية والسنوسية والشاذلية. فكانت الزوايا والرباطات التي أسسها شيوخ هذه الطرق الصوفية بؤرات لنشر الدعوة الإسلامية بين الشعوب الوثنية في غربي القارة الإفريقية وقلبها.

ومرد هذا خصوصاً إلى اختلاط الصوفية بالطبقات الشعبية في هذه البلاد وعيشهم بين العامة والفقراء، مما أبدى لهؤلاء نماذج حية تتصف بالتقوى والصلاح، إلى جانب ما تقوم به هذه الطرق من خدمات اجتماعية وألوان من البرّ والإحسان والمواساة والمؤاخاة. «إن النموذج المقنع الذي تَبَدّى عنه الصوفيةُ المسلمون وشيوخ الجشتية والشطّارية والنقشبندية، وقد تعلموا اللغة الشعبية واختلطوا بحياة عامة الناس، نقول: إن هذا النموذج هو الذي جعل العديد من الهندوكيين والملاويين (سكان الملايو) يعتنقون الإسلام، وليس التعصب المستبدّ للغزاة (المسلمين) الذين كانوا يتكلمون لغة أخرى أجنبية»[3].

* * *

ويتصل بهذا أيضاً دور الصوفية في الجهاد بالمرابطة في الثغور الإسلامية لحمايتها ضد المعتدين على حدود دار الإسلام. والتصوف الإسلامي نشأ وتطور واستمر إلى عهد قريب مجاهداً مرابطاً. والرابطات، وهي قلاع حربية حصينة، كانت في أصلها وتطورها خانقاهات للصوفية المرابطين فيها للجهاد ضد أعداء المسلمين. فعبادان كانت في الأصل أول رباط تجمع فيه «متطوعة» البصرة للدفاع عن هذا الثَّغر الإسلامي. وفيه رابط عدد كبير من كبار مشايخ الصوفية، مثل مقاتل بن سليمان (المتوفى سنة ١٥٨هـ؛ راجع «تاريخ بلخ»[4]، مخطوط باريس برقم ١١٥ في المخطوطات الفارسية القديمة، ورقة ٥٢أ)، وحمّاد بن سَلَمة (المتوفى سنة ١٦٧، راجع «الاعتدال» للذهبي جـ ١ ص٢٧٨)، وبشر الحافي (راجع: الغزالي: «كيمياء السعادة»، ترجمة رتّر ص١٧١).

ورباط المنستير في تونس (القرن الثاني الهجري) ورباط الفتح (عاصمة دولة المغرب حالياً) ومئات غيرها كانت حصوناً حربية وخانقاها صوفية في وقت واحدٍ معاً. كذلك الزوايا في المغرب اتخذت نفس معنى الرباط. وكثير من الرباطات مرتبط بشيوخ صوفية كبار. كرباط العباد بالقرب من تلمسان في الجزائر كان حول

(١) ابن الجوزي «مرآة الزمان» أورده ماسينيون في «بحث»... ص٤٣٩، باريس سنة ١٩٥٤.

(٢) ماسينيون: «بحث في نشأة»... ص٨٦ ـ ٨٧. باريس، سنة ١٩٥٤.

(٣) ماسينيون: «بحث في نشأة».. ص١٥. باريس، سنة ١٩٥٤.

(٤) «تاريخ بلخ» = «فضائل بلخ» ص٨٩. نشرة عبد الحي حبيبي، طهران سنة ١٣٥٠ هـ.ش.

قبر سيدي أبي مَدْين، ورباط تافرطست على حدود وادي سبو في المغرب يحتوي على مسجدٍ وقبرٍ لأميرين من بني مرين، ورباط تسكيدلت في جنوب غربي وهران يضم قبر أحد الأولياء من بني ازناسن[١]. وفي المشرق أنشأ نور الدين زنكي في سنة ١١٤٨/٥٤٣ الخانقاه القديم في حلب.

ومحي الدين بن عربي لعب دوراً هامّاً في حث سلاجقة الروم على محاربة الصليبيين[٢].

و ـ النزعة الإنسانية العالمية في التصوف الإسلامي:

ويمتاز التصوف الإسلامي بنزعة إنسانية عالمية منفتحة على سائر الأديان والأجناس. وإذا كان الإسلام في جوهره ديناً منفتحاً على كل الأجناس لا فرق عنده بين مسلم ومسلم يختلفان جنساً أو لغة أو مكاناً أو زماناً، فإن الصوفيّة المسلمين قد وسّعوا من الآفاق التي يستشرف إليها الإسلام، فامتدوا بها إلى الأديان الأخرى:

فأبو يزيد البسطامي يدعو الله لجميع الناس، ويلتمس منه أن يبسط رحمته على النوع البشري كله، ويود لو يتشفع للناس كافّة، لا للمذنبين من الأمة الإسلامية وحدهم، بل لكل الخطاة بأيّ دين دانوا. ويودّ لو تحمّل عن الخطاة جميعاً العقاب، فاتّسع وجودُه ليشمل النار كلها، فلا يبقى فيها موضع لغيره.

أ ـ ومن كلماته المشهورة في هذه المعاني: «أنه اجتاز بمقبرة اليهود فقال: معذورون، ومرّ بمقبرة المسلمين فقال: مغرورون»[٣].

ب ـ «جاز أبو يزيد على مقابر اليهود فقال: ما هؤلاء حتى تعذّبهم؟ كُفَّ! عظامٌ جرت عليهم القضايا. اغْفُ عنهم!»[٤].

جـ ـ قال أبو يزيد: «إلهي! إن كان في سابق علمك أن تعذّب أحداً من خلقك بالنار، فعَظِّم خلقي فيه (أي في النار) حتى لا يَسَع معي غيري».

د ـ «ما النار؟! لأستندنّ إليها غداً وأقول: اجعلني لأهلها فداءً، أو لأبلعنّها! ـ ما الجنّة؟ لعبة صبيان!»[٥].

هـ ـ «لو شفّعني الله في الأوّلين والآخرين، لم يكن ذلك عندي بكثير: غاية الأمر أنه شفّعني في لقمة طين».

ومحي الدين ابن عربي عبّر عن هذه النزعة الكلية في أبياته المشهورة:

لقد صار قلبي قابلاً كلَّ صورة: فمَرْعىً لغزلانٍ، وديرٌ لرهبانِ
وبيتٌ لأوثان، وكعبةُ طائفٍ وألواحُ توراةٍ، ومصحفُ قرآن
أدين بدين الحبّ، أنّى توجهت ركائبُه فالحب ديني وإيماني[٦]

وكثيراً ما ردّد جلال الدين الرومي هذا المعنى في قصائده، ونذكر منها:[٧]

تدابيراى مسلمانان كه مَنْ خودرا نَميدانَم نه تَرْسانه يَهودَيْم من نه كَبْرَم نه مسلمانَم
نه شرقيِّم نه غربيّم نه علويِم نه سُفْليم نه ز أركان طبيعيّم نه از أفلاكِ كَردانَمْ
نه ازهِنْدم نه أزچينم نه ازبلغار وسقسينم نه ازمُلك عراقينَم نه ازخاكِ خُراسانَمْ
نِشَانَمْ بي نشان باشَدِ مكانَمْ لاسَكان باشد نه تنْ باشد نه جان باشد، كه مَنْ خودجان جانانمْ
دوئي راچون برون كرْدَم، دو عالم رايكي ديدَمْ يكي بينم، يكى جويم، يكى دانَمْ، يكي خوانَمْ

وترجمتها:

«أيها المسلمون! ليت شعري ما التدبير؟ أنا لا أدري من أنا:

(١) راجع G. Marçais: «Note sur les ribâts en Berbérie» in Mélanges René Basset, Paris, 1925, vol. II, 395-430.

(٢) راجع ترجمتنا لكتاب أسين يلاثيوس: «ابن عربي، حياته ومذهبه» القاهرة، سنة ١٩٦٥.

(٣) السراج: «اللمع» ص٣٩١، نشرة نيكلسون، سنة ١٩١٤.

(٤) ماسينيون: «مجموع نصوص غير منشورة خاصة بالصوفية المسلمين» ص٣٠ ـ ٣١. باريس سنة ١٩٢٩.

(٥) ماسينيون، المرجع نفسه ص٣١ ـ ٣٢.

(٦) «ترجمان الأشواق» لابن عربي، ص٣٩ ـ ٤٠، بيروت، سنة ١٣١٢هـ.

(٧) «شمس الحقائق» مختارات من كلية ديوان شمس تبريز لرضاولي خان هدايت، ص٢٥٧. طبعة تبريز، ١٣١٦ شمسية. وتوجد في «كليات شمس تبريز» ص٤٦٠، طبع الهند، مطبعة منشى نول كشور في لكنهو، مع زيادات واختلاف في الرواية.

فلا أنا مسيحي ولا يهودي ولا زرداشتي ولا مسلم
ولا شرقي ولا غربي، ولا علويّ ولا سفلي
ولا أنا من عناصر الطبيعة، ولا أنا من الفلك الدوّار
ولا أنا هنديّ ولا صيني ولا بلغاري ولا من سقسين
ولا عــــراقــــيّ ولاَ مـــــن أرض خــــراســـــان
علامتي بلا علامة، مكاني بلا مكان
ولا أنا جسم ولا روح، فنفسي روح الأرواح
لما لفظت الأثنينية رأيت العالم واحداً،
إني أرى واحداً، وأنْشُد واحداً وأعلم واحداً وأقرأ واحداً[١]

وفي هذه المعاني أيضاً يقول ابن الفارض في تائيته المشهورة:

وما عقد الزنار حكماً سوى يدي فإن حُلَّ بالإقرار بي فهي حلّت
وإن نار بالتنزيل محراب مسجد فما بار بالإنجيل هيكل بيعة
وأسفار توراة الكليم لقومه يُناجي بها الأحبار في كل ليلة
وإن خرّ للأحجار في البُدّ عاكف فلا وجه للإنكار بالعصبيّة[٢]

فهو يجمع بين تجارب النصارى واليهود والبراهمة ويرى فيها فروعاً لينبوع واحد، هو التقوى الكاملة المبنية على أساس وحدة الوجود.

وهكذا يحقق الصوفية المسلمون ـ وإلى أعلى درجة ـ ذلك المجتمع المفتوح société ouverte الذي تحدث عنه برجسون في كتابه المشهور: «ينبوعا الأخلاق والدين»، لأنهم منفتحون على كل التجارب الدينية الإنسانية، متعاطفون مع سائر التيارات الروحية، مستشعرون للإخوة الإنسانية الجامعة بين الناس جميعاً على اختلاف الأزمنة والأمكنة.

---

(١) ترجم نيكلسون هذه القصيدة بتصرف كبير في ما ترجمه من «قصائد مختارة من ديوان شمس تبريز» (ص٣٤٤)، ومن هنا جاءت ترجمة د. أبي العلا عفيفي عن ترجمة نيكلسون غير متمشية مع الأصل الفارسي (راجع «في التصوف الإسلامي وتاريخه» دراسات قام بها نيكلسون، وترجمها عفيفي، ص٩٥، القاهرة سنة ١٩٥٦).

(٢) شرح الكاشاني على «تائية ابن الفارض»، ص٤٦٣ ـ ٤٦٤. طبع حجر سنة ١٣١٩هـ. الأبيات أرقام ٧٣٢ ـ ٧٣٥. وعقد الزنار كناية عن اعتناق المسيحية واليهودية والمجوسية والبد هو الصنم الهندوكي والبوذي، والمقصود: بيت أو معبد البد، وقد ترجم «التائية» إلى الألمانية نظماً همر ـ بورجشتال Hammer- Purgstall في ڤيينا سنة ١٨٥٤؛ وإلى الإيطالية Ignazio di Matteo (روما سنة ١٩١٧). وعلق على هذه الترجمة ك.أ. نلينو Nallino في RSO جـ٨ (روما، ١٩١٩، ١٩٢٠)؛ وترجمها إلى الإنجليزية نيكلسون في كتابه «دراسات في التصوف الإسلامي» ص١٩٩ ـ ٢٦٦، كمبردج سنة ١٩٢١.

التضامن

Solidarité (F.); Solidarity (E.); Solidarität (D.); Solidarietà (I.)

التضامن، ويقال أيضاً: التكافل. وهذا الاصطلاح أصله قانوني. وقد ورد تعريفه في القانون المدني الفرنسي (الكتاب الثالث، الباب الثالث، المادة ١٢٠٠) هكذا: «يحدث التضامن من جانب المدنيين حين يكونون ملزمين بنفس الشيء، بحيث أن كل واحد منهم يمكن أن يكون ملزماً بالنسبة إلى الكل، بأن يكون الدفع من جانب واحد منهم يخلي سائر الأطراف تجاه الدائن، وينظر إلى التضامن على أنه تأمين يمكّن الدائن الذي له مدينون عديدون من أن يختار بين هؤلاء واحداً منهم يطالبه بتمام دينه. والأسباب التي من أجلها يضع المشرّع علاقة تضامن بين مُلزَمين ـ عديدة: منها فكرة الاشتراك في المصلحة بين المدينين، ومنها فكرة المشاركة في الخطأ، ومنها أيضاً فكرة الضمان الخاص بالنسبة إلى الدائن. وقد توسع فيه القانون المدني فبعد أن كان ينطبق فقط على التضامن بين المدينين، جعله يشمل أيضاً التضامن بين الدائنين (المادة ١١٩٧)، ثم التضامن بين أصناف أخرى من الأشخاص.

وكان التضامن هو الأساس في المجتمعات البدائية والقديمة. يقول رينان: «كانت الحالة الأولية هي التضامن. وحتى الجريمة نفسها لم تكن فردية؛ وكان إبدال البريء بالمذنب أمراً يبدو طبيعياً جداً؛ والخطيئة كانت تنتقل بالوراثة وصارت وراثية» («مستقبل العلم» ص٣٠٧).

ومن هذا المعنى القانوني المحدود اتسع التضامن فشمل معاني عديدة جداً وفي ميادين مختلفة كل الاختلاف، لكنها تشترك في معنى عام هو الاعتماد المتبادل بين أفراد أو مفهومات أو أشياء بحيث أن ما يحدث لواحد منها يؤثر في الآخر. ففي علم الأحياء (بيولوجيا) مثلاً يقول كلود برنار («المدخل إلى دراسة الطب التجريبي»، القسم الثاني، الفصل الثالث): «يوجد في تجليات الأجسام الحية تضامن بين الظواهر خاص جداً ينبغي علينا أن نلفت إليه انتباه القائم بالتجريب». وتحدث أوجست كونت عن «التضامن الحتمي بين

الأخلاق واللاهوت» («قول في الروح الوضعية»، بند ٥٠). ويتكلم كورنو Cournot («بحث في تسلسل أفكارنا...» الكتاب الأول، فصل ٢٦ بند ٥١) عن التضامن في «الساعة» بين عقرب الساعات وعقرب الدقائق، بينما حركة عقرب الدقائق مستقلة عن حركة عقرب الساعات.

ومن التضامن كواقعة، ثم الانتقال إلى التضامن كواجب أخلاقي يقضي بالمساعدة بين أعضاء المجتمع أو الهيئة من حيث أنها تمثل كُلاً. ويمتد هذا التعاون من الجماعة في الزمان إلى الجماعات في الأزمان المتوالية، وهو ما يسمى بتكافل الأجيال فالجيل الحالي مدين للجيل الماضي وللجيل المقبل. إنه مدين للجيل الماضي بما ورثه عنه، ومدين للجيل المقبل بما يجب عليه أن ينقله إليه ومن أوضح الأمثلة على ذلك في عصرنا الحاضر ما تقوم به دولة الكويت من تخصيص صندوق للأجيال المقبلة توقعاً لنفاد النفط أو قلته.

وبهذا المعنى الواسع خصّ ليون بورجوا كتابه المشهور، وعنوانه: «التضامن» (باريس ط١ ١٨٩٩، ط٥ ١٩٠٦) La solidarité. رأى بورجوا أن بني الإنسان من حيث أنهم يولدون ويعيشون في مجتمع فإنهم ملتزمون نحوه بالتزامات، لأنهم في كل عمل من أعمال حياتهم يستفيدون من التراث الذي خلفته الأجيال السابقة وعليهم إذن ليس فقط أن يحافظوا عليه، بل وأيضاً أن ينمّوه وأن يحسّنوه. وهذه الالتزامات المتعلقة بالنظام الاجتماعي الذي هو فوق كل إرادة ـ ليست ذات طبيعة تجاوزيه، بل يمكن عدّها نوعاً من شبه التحقق صنعه القانون، مستقلاً عن أي إجماع واتفاق. وكما أنه في كل التزام خاص أو عام يوجد دائماً ـ إلى جانب المسؤولية ـ دين، كذلك التبادل والانتفاع بالخدمات الاجتماعية وعدالة التوزيع في الافعال والعمل الملازمين لها ـ تمثل ما نسميه عقد المشاركة، الذي هو، بما هو كذلك، يخلق ليس فقط واجبات أخلاقية بسيطة بل وأيضاً التزامات من طبيعة قانونية، قابلة للأفعال والجزاءات.

ثم جاء إميل دوركهايم في كتابه: «تقسيم العمل الاجتماعي» ففرّق بين شكلين من أشكال التضامن الاجتماعي: الأول هو «التضامن الميكانيكي» القائم على المشابهات، وهو بالجملة تضامن بالانضمام الكامل للفرد إلى مجتمعه، وامتصاص كل ألوان الوعي الفردي في الوعي الجماعي. والثاني هو «التضامن العضوي»، ويقوم على الاختلافات، وهو ضمان يتم بالتعاون (راجع «تقسيم العمل الاجتماعي» فصل ٧). بيد أن هذه الاختلافات ليست اختلافات شكلية خالصة، بل هي تغيرات في العلاقات الاجتماعية، ذات دلالة تاريخية، تناظر التطور الفعلي، وهي ناتج تغيرات في البِنية راجعة إلى تطور تقسيم العمل. إنها مرتبطة بمورفولوجيا الجماعات.

وألف سلستان بوجليه Bouglé كتاباً بعنوان: «التضامنية» Solidarisme (سنة ١٩٠٧، باريس) يعرض فيه مذهباً سماه بهذا الاسم، وهذا المذهب يجعل من التضامن المبدأ في الأخلاق، وفي السياسة، وفي علم الاقتصاد.

مراجع

- A. Comte: système de politique positive. Paris, 1851.

- Charles Gide: «L'Ecole nouvelle», in: Quatre écoles d'éconornié sociale. Genève, 1890.

- Essai d'une philosophie de la solidarité, Conferences et discussions presidées par MM.L. Bourgeois, A. Croiset. Paris, 1902.

- Léon Borgeois: La Solidarité, 1899; 5éd. Paris, 1906.

- C. Bouglé: Le solidarisme. Paris, 1907.

- A. Grappali: I Fundamenti giuridiei del solidarismo. Genova, 1910.

- G. Menegozzi: I fundamenti del solidarismo, Milano, 1965.

التقدّم

Progrès (F.); Progress (E.); Fortschritt (D.); Pragresso (I.); Ettzosis (G.); Progressio (L.)

التقدم بالمعنى اللغوي هو السير إلى الأمام، والنماء، والرقيّ، والازدياد في الرخاء. ولكنه كما يعني السير نحو الأحسن، فإنه قد يعني أيضاً السير نحو الأسوأ.

وإذا تتبعنا معناه عند الفلاسفة، لوجدنا أولاً أن أفلاطون يرى أن «الشباب يتقدم نحو كل شيء» «محاورة تئيتاتوس» ١٤٦ب)؛ ويقول أيضاً إنه في المدينة (= الدولة) قد يحدث مع التقدم في الفضيلة التغير نحو الأسوأ («النواميس» ٦٧٦أ).

ويتحدث أرسطو عن التقدم في نمو بني الإنسان والنبات («المسائل» ٩٢٣أ ٣٧).

والمؤرخ بوليبوس Polybius يتحدث عن ارتفاع منزلة الرومان، وعن التقدم في المعارف والأعمال في عصره («التاريخ» ٢: ٤: ٢؛ ٤٧ : ١٢). وشيشرون يتكلم عن «التقدم الجدير بالإعجاب» Progrossio admirabilis بعد التحرر من طغيان الملوك («التسكلانيات» ٤ : ١).

وفي مقابل ذلك نجد من بين الفلاسفة اليونانيين من يذمّ التقدم. فالرواقي خروسفوس يقول: «من يتقدم بخطى في سبيل المحافظة على الفضيلة فإنه مع ذلك في الشقاء تكون حاله مثل حال من لم يقم بأية خطوة» (الشذرة رقم ٥٣٠ في «شذرات الرواقيين القدماء») وسنكا Seneca يعدّ المتقدمين من بين الحمقى، لكن ينبغي مع ذلك تمييزه من سائر الحمقى، كما توجد فروق بين المتقدمين (رسائل إلى لوكليوس، نشرة O. Heure سنة ١٨٩٨، الرسالة رقم ٧٥).

وتساءل هؤلاء المفكرون الأقدمون عن التقدم في تاريخ الإنسان وفسّروا الأساطير الخاصة بذلك. فقال اكسينوفانس: إن الآلهة لم يكشفوا للناس الفانين كل شيء مقدّماً، ولهذا ينبغي على الإنسان أن يكتشف تدريجياً ما أبقاه الآلهة مستوراً (راجع «شذرات السابقين على سقراط»، نشرة ديلز وكراتس ١١ ب ١٨. أما أفلاطون فإنه وإن قال إن ديدالوس، وأورفيوس، وپلاميدس، ومرسياس، وأيمنيزس قد وضعوا الفنون والصناعات لبني الإنسان، فإنه بعد الطوفان بقي الكثير منها مجهولاً، ولم يعرف الكثير من الفنون والصناعات إلاّ حديثاً («النواميس» م٣ ص٦٧٧ حـ - د) - وأرسطو قال إن التقدم هو في الفنون والصناعات أساساً، وعلى كل إنسان أن يتم ما ينقصه، وهذا يحتاج إلى زمان، ولهذا يمكن أن يقال إن الزمان «هو المخترع أو المساعد الجيّد للاختراع» («الأخلاق إلى نيقوماخوس، ص١٠٩٨ أ س٢٤). ويرى أرسطو أن من العبث التوقف عند ما فعله الأقدمون أو استرجاعه، ذلك لأن «التحرك هو الأفضل» (أرسطو: «السياسة» ص١٢٦٨ ب ٢٧)؛ ولأن العادات والأخلاق الأولى «أولية ومتوحشة» («السياسة» ص١٢٦٨ ب ٣٩). ولهذا جعل أرسطو «التقدم» هو المبدأ الذي ينبغي على الناس اتباعه.

وأبيقور قال بنظرة مشابهة، إذ قال إن «العصر الذهبي» المزعوم إنما كانت الحياة فيه «شبيهة بحياة الحيوان» (لوكرتيوس: «في طبيعة الأشياء» ٥ : ٩٢٥ - ١١٦٠). ودعا الناس إلى المزيد من الثقافة والتكوين والأخلاق، والتقدم في هذه المسيرة. وبالمثل يدعو لوكرتيوس إلى المزيد من التجربة، وإلى كشف النقاب عن الطبيعة، وإلى تنمية وتطوير الفنون والصناعات.

لكن هؤلاء القائلين بالتقدم يختلفون عن القائلين به، في العصر الحديث، من حيث أن التقدم في العصر القديم لم يكن ينظر إليه على أنه يسير باطراد قدماً في خط مستقيم، بل كانوا يرون ما رآه أفلاطون من أن الزمان دَوْري (أفلاطون: «السياسة» («الجمهورية» ص٥٤٦ أ) بمعنى أن كل أنواع التقدم في السياسة والمعرفة والحضارة إنما تستمر دورة تنتهي بانحلال، ثم يستأنف دورة جديدة تبدأ من الصفر وتتقدم حتى نهايتها في الدورة، وهكذا دواليك.

ثم جاءت المسيحية، وكان أول من تفلسف في التاريخ عند المسيحية هو القديس أوغسطين. حصر أوغسطين تاريخ العالم بين آدم والمسيح. وقال: إن عصور التاريخ ستة انتهت بميلاد المسيح في العصر السادس والأخير. وقال: إن مضمون تاريخ العالم يماثل حياة الفرد الأنسي؛ وإن الحياة في هذا العصر السادس تقوم على أساس الأمل والإيمان بعودة المسيح. والتقدم مقصور على ازدياد التقوى ونماء الحياة الروحية المحضة (راجع أوغسطين: «مدينة الله» الفصل ١٨، البند ١١).

وقصر توما الأكويني «التقدم» على ازدياد المعرفة. فقال: إن الروح الإنسانية تسعى إلى المزيد من المعرفة وهي تتقدم تدريجياً في هذا المجال، ابتغاء البحث عن أصل الأشياء (توما الأكويني: «في الجواهر المفارقة»، مجموع رسائله، نشرة J. Perrier باريس ١٩٤٩ ص١٥٤). وبمثل هذا قال دونس اسكوت: «في تقدم

الجنس الإنساني تتزايد دائماً معرفة الحقيقة» (مجموع مؤلفات دونس اسكوت، أكسفورد حـ٤ IV, D.I, 9, 3.n. 8).

لكن لم يظهر مفهوم «التقدم» بوضوح في العصور الوسطى الأوروبية إلاّ عند روجر بيكون. إذ قال روجر بيكون إن من المهم وضع الأساس الذي عليه يستطيع العلماء في المستقبل أن يحققوا ما بدأ به على نحو جيد (مجموع مؤلفاته OM,I, 16). إن الإنسان في المستقبل سيعرف الكثير مما هو لا يزال مجهولاً عندنا اليوم؛ وسيأتي اليوم الذي سيتعجب فيه أخلافنا من جهلنا بالأشياء (OMI,6). والفلسفة التجريبية ستكتشف أسرار الطبيعة والتغيرات المستقبلية في هذا العالم إن العلم سيتمكن من إطالة العمر، ومن اكتشاف آلات للطيران، وسيارات تسيّر نفسها بنفسها، وآلات للتحرك تحت الماء (OP.Br. 1, 535; OM, VI, 1).

ثم يأخذ مفهوم «التقدم» معنى أعمق وأوسع عند فرنسيس بيكون. ذلك أن اختراع البارود، والفرجار Compas، وفن الطباعة قد أحدثت تغييرات جذرية في تصورات الإنسان. وقد رأى بيكون أن احترام الأقدمين ينافي تقدم العلم («الأورجانون الجديد» ١ : ٨٤). ويشبّه ديكارت أولئك الذين يتّبعون أرسطو بنبات العليق الذي يحاول أن يصعد إلى أعلى من الشجرة التي تحمله. إنهم في النهاية سيكونون أكثر جهلاً مما كانوا قبل الدراسة (ديكارت: «مقال في المنهج»، مجموع مؤلفاته نشرة آدم وتاندري حـ٦ ص٧٠). وفي فرنسا خلال القرن السابع عشر ثارت معركة «القدماء والمحدثين». وفيها نجد فونتنل Fontnelle يأخذ يصفّ المحدثين، ويقول على لسان سقراط في كتابه «محاورات الموتى» (مؤلفاته ط١ ص٤٨، باريس ١٧٤٢ إننا نقدّر الأقدمين والأسلاف أكثر مما يستحقون. إن الزمان الحاضر أسمى من الزمان السالف، لأن الأول يعتمد على تبرير من التجربة وفي الوقت نفسه يستند إلى الزمان السالف. والناس يستفيدون دائماً من المزيد من التجارب التي تتم مع مضيّ الزمن.

ويؤكد فرنسيس بيكون أن «الحقيقة بنت الزمان، وليست بنت السلطة العلمية autoritas. وأن إغراء السلطة العلمية يشلّ مواهب الإنسان، وبالتالي يعوق التقدم. والعلم القائم على التجريب هو الذي يصنع العلاقات الحقيقية بين الإنسان والطبيعة. «أما التأملات النظرية التي يقوم بها الناس فهي غير مقنعة، لأنها تقوم على إعجاب زائف بمواهب الإنسان، ويفوقها في المهارة مهارة الطبيعة» («الأورجانون الجديد» ١ : ١٠ = نشرة فاول ص١٩٦).

وفي القرن الثامن عشر كان مفهوم «التقدم» الشغل الشاغل للمفكرين والفلاسفة والمؤرخين والأدباء وعلى رأسهم: ڤولتير، روسو، هردر، شلر، لسنج، كنْت، هيجل. فهم ميَّزوا بين التقدم في العلم والحضارة والصناعة، وبين التقدم الأخلاقي أو الروحي في الإنسان. فقال بعضهم بأن كلا النوعين متلازم مع الأخر، وقال آخرون إن كليهما متعارض مع الآخر. فمثلاً جان جاك روسو قال: «بقدر ما يتقدم علمنا وفنوننا نحو الكمال، تزداد أرواحنا فساداً» («قولٌ في العلوم والفنون» [سنة ٧٥٠]). بل أنكر «التقدم» إنكاراً تاماً فقال: «لا يوجد تقدم حقيقي للعقل في الجنس الإنساني، لأن ما يكسبه في ناحية يفقده في ناحية أخرى، (الكتاب السابق). وأنكر التوافق بين التقدم العملي والتقدم الأخلاقي. وشايعه في هذا الاتجاه شيفتسبري ودعاة الأخلاق العاطفية. وفي مقابل هذا الاتجاه نجد كوندورسيه: فهو يقرر أن العقل مرتبط بالخير الأخلاقي للإنسان، ويرى أن الطبيعة ربطت «الحقيقة، والسعادة والفضيلة ارتباطاً لا انفصام له» (كوندورسيه: «مخطط لوحة تاريخية لتقدم الروح الإنسانية» [١٧٩٣/ ١٧٩٤]). وهردر يرى أن الإنسان هو «زهرة الخليقة»، ويرى أن تقدم الإنسان غير محدود ويزداد كمالاً باستمرار (هردر: «المختار في فلسفة تاريخ الإنسانية [سنة ١٧٨٤ ـ ١٧٩١]، مجموع مؤلفاته نشرة Suphan حـ١٣ ص٤٩؛ «رسائل من أجل تقدم الإنسانية [١٧٩٣ ـ ١٧٩٧] حـ١٧ ص١١٧، ١٢٢).

وكان امانويل كنت Kant أول من درس معنى «التقدم» بعمق وتفصيل. وهو يرى أن «التقدم» يسير من الأسوأ إلى الأحسن»، ويسير نحو الكمال (كنت: «البداية المحتملة لتاريخ الإنسانية» [سنة ١٧٨٦]، طبعة الأكاديمية حـ٨ ص١١٥). ويؤكد أن التقدم «مستمر إلى غير نهاية» («محاضرات في الميتافيزيقا» ٢٨ : ١ ص٤٤٦ من الطبعة المذكورة)، وأنه تحقيق لخطة خفية للطبيعة

بهدف تحقيق نظام كامل للدولة وقانون عالمي وحالة فريدة فيها الطبيعة «تستطيع أن تنمّي استعداداتها في الإنسان تنمية تامة» (أفكار في التاريخ العام بالمعنى العالمي» [١٧٨٤]، الطبعة المذكورة حـ٨ ص١٢، ٢٧ ـ وراجع ترجمتنا له في كتابنا: «النقد التاريخي»، ط١ القاهرة سنة ١٩٦١). والخطة الخفية للطبيعة تقوم على أساس أن الاستعدادات الطبيعية في الإنسان كما في سائر الأحياء قد قدر لها أن تنمو وتتطور تماماً ووفقاً لغاية محددة». لكن بينما تكفلت «حكمة الطبيعة» بتحقيق هذه الغاية عند سائر الأحياء، فإنه «من واجب بني الإنسان بفعلهم الذاتي أن يحققوا التطور» («أفكار في التاريخ العام. . .» حـ٨ ص١٨ من النشرة المذكورة). «إن الإنسان يكمّل نفسه بنفسه وفقاً لغايات اتخذها هو نفسه» من حيث أنه حيوان عاقل». ولهذا فإن تاريخ «التقدم هو تاريخ الإنسان الذي يعمل بعقله عن حرية وإرادة حرّة عاقلة وذلك بأن يحكم نفسه بنفسه «ويتوسع خارج دائرة الغريزة»، فيتخلص من النظام الميكانيكي للوجود الحيواني، ويتحرر تماماً من الغريزة، مستنداً إلى عقله وحده.

أما هيجل فإنه وإن قال «بالتقدم» فإنه يستبعد منه فكرة السير المتواصل نحو الكمال إلى غير نهاية، وينكر ارتباط هذا السير المتواصل بأيّ معنى أخلاقي. (راجع هيجل: «العقل في التاريخ»، نشرة هوفمايستر ص٨٠). وقد تصوّر التاريخ على أنه «تقدم» في الوعي بالحرية. وقانون «التقدم» هو الديالكتيك.

أما أوجيست كونت فقد أكد التقدم، ووضع له قانون الأطوار الثلاثة: الديني ـ والميتافيزيقي ـ والوضعي ـ وهذا التطور يمثل «السير التقدمي للروح الإنسانية». لكنه تحاشى القول بالتقدم في خط مستقيم؛ وإنما قال بأن سير التقدم يمر بسلسلة من الترجّحات والذبذبات المختلفة وغير المتساوية، حول حركة وسطى تسعى دائماً إلى السيطرة، بحيث تتناقص الذبذبات والترددات.

وعند هربرت اسبنسر أن قوانين التقدم هي بعينها قوانين التطور الكوني: إنه يمضي خلال تفاضلات وزيادة مطردة في التنوع.

وجاء كارل ماركس فأكد أن «التقدم» ليس «قانوناً طبيعياً»، وليس «فكرة» Jdee، بل هو أمر عينيّ سيحدث نتيجة التنازع في المجتمع. يقول ماركس: «إن المبادىء النظرية للشيوعيين لا تقوم على أساس أفكار أو مبادىء من نوع تلك التي نادى بها دعاة إصلاح حال العام. بل هي فقط تعبيرات عامة عن أحوال واقعية للصراع بين الطبقات القائم حالياً، في حركة تاريخية تحدث أمام أعيننا» (كارل ماركس وفريدرش انجلز: «بيان الحزب الشيوعي» [١٨٤٨]. والتحقيق الثوري التدريجي للمجتمع الصناعي يفترض مقدماً تحقيق ذلك في «تقدم» تاريخي.

وسنرى زعماء الشيوعية في القرن العشرين يفرطون في ترديد كلمة «التقدم». فنجد ماوتسيه تونج مثلاً يصيح قائلاً: «إن العالم يسير قدماً، والمستقبل وضاء، ولا يستطيع أحدٌ أن يغير مجرى التاريخ هذا» («الكتاب الأحرار، طبعة T. Grimm الألمانية، سنة ١٩٦٧، ص٤٦). ويقول في موضع آخر (ص٩٢): «علينا أن ننشر التقدم في العالم بين الشعب باستمرار، ابتغاء أن يكتسب الثقة بالانتصار».

وهكذا نرى الغالبة العظمى من الفلاسفة والمفكرين يؤكدون التقدم وينادون بتحقيقه رغم اختلاف اتجاهاتهم. وهنا يثور السؤال: ما معنى «التقدم» الذي يقصده كل واحد من أنصاره؟

هنا نجد أن كل واحد منهم يفهمه بمعنى مختلف عما يفهمه به الآخر. فالتقدم كما يفهمه كنْت يختلف اختلافاً تاماً عن التقدم الذي يقصده كارل ماركس وأشياعه. والتقدم الذي قد يدعو إليه رجل الدين يتناقض تماماً مع التقدم الذي ينادي به أحرار الفكر. والتقدم يفهم عند البعض بمعنى التطور الصناعي الصرف، ويفهمه البعض الآخر بأنه التقدم في الحياة الروحية، وهذان النوعان من التقدم نادراً ما يسيران معاً. والوصف بـ «تقدمي عند المفكر المثالي هو على النقيض تماماً من «التقدمي» بالمعنى الشيوعي أو الوضعي. وأوجيست كونت حين صاغ المبدأ الوضعي المشهور، وهو: «الحب هو المبدأ، والنظام هو القاعدة، والتقدم هو الهدف» («نظام السياسة الوضعية» حـ٢ ص٦) ـ لم يقل شيئاً ذا محصّل مفهوم.

مراجع

- J. Debvaille: Essai sur lidée du progrés jusqu`a la fin du 18e siécle. Paris, 1910.

- J.B. Bury: The Idea of Progress. An Inquiry into its Origin and Growth. New-York 2nd ed. 1955.

- M. Ginsberg: The idea of Progress. A Revolution, London 1953.

- E. Burck (ed.): Die Ide des Fortschritts. Neun Vorträge über wege und Grenzen des Fortschritts glaubens. Müchen, 1960.

- R. W. Meyer: Das Problem des Fortschritts-heute Darmstadt. 1969.

- J. Ritter: art. «Fortschritt» in Historisches wörterbuch der Philosophie, Bd. II, col. 1032 - 1059. Basel, 1972.

- E. Dupréel: Deux essais sur le progrès. Bruxélles, 1928.

- B. Delg a a u w: Geschichte als Fortschrit, I-II, deutsche üebersetzung, Kōln, 1965.

تِلّش

Tillich (Paul)

(1886 - 1965)

لاهوتي وباحث في فلسفة الأديان ألماني بروتستنتي ولد في ٢٠ أغسطس سنة ١٨٨٦ في Starzeddeln (بنواحي Gruben في براندنبرج). وكان مدرساً مساعداً في هلّه Halle (١٩١٦ ـ ١٩١٩)، في برلين (١٩١٩ ـ ١٩٢٤). ثم صار أستاذاً مساعداً في ماربورج (١٩٢٤ ـ ١٩٢٥)، وأستاذاً ذا كرسي في درسدن (١٩٢٥ ـ ١٩٢٩)، وفي فرانكفورت (١٩٢٩ ـ ١٩٣٢). ثم هاجر إلى أمريكا وصار أستاذاً في المعهد اللاهوتي Union theological seminary في نيويورك (١٩٢٣ ـ ١٩٥٥). وأخيراً صار أستاذاً في جامعة هارفرد ابتداء من سنة ١٩٥٥.

تأثر في البداية بحركة تسمى «الشكلية» اللاهوتية، فاهتم بالأشكال الدينية بوصفها أشكالاً حضارية.

كذلك عني بالمسائل الاجتماعية والمذاهب الاشتراكية، محاولاً أن يقرر روابط بين المبادىء اللاهوتية البروتستنتية، والوضع الاجتماعي في العصر الحاضر.

لكن نشاطه العلمي الرئيسي دار حول إيجاد لاهوت منظم تتلاقى فيه كل الموضوعات اللاهوتية العظمى في العصر الحاضر. وفي هذا السبيل حاول استخلاص ايمان ديني مستمد من التجربة الحية عند الفرد، لكن دون أن يردّ اللاهوت إلى «لاهوت التجربة الحية». يقول تلش:

«ما يعنينا في نهاية الأمر هو ما يحدد وجودنا وعدم وجودنا. وفقط الصيغ التي تتناول الفرد من حيث وجوده أو عدمه هي التي تعدّ لاهوتية». واللاهوت هو تأمل منظم في «المطلق» من حيث هو يعنينا بوصفه «مطلقاً».

مؤلفاته الرئيسية

- «التركيب الديني التاريخي في فلسفة شلنج الايجابية»، سنة ١٩١٠، وهي رسالة للدكتوراه.

- «التصوف والشعور بالخطيئة في التطور الفلسفي لشلنج»، سنة ١٩١٢.

- «الجمهور والروح: دراسات في فلسفة الجمهور»، سنة ١٩٢٠.

- «نظام العلوم بحسب الموضوعات والمناهج»، سنة ١٩٢٣.

- «أفكار تتعلق بلاهوت الحضارة»، سنة ١٩٢٤.

- «الكنيسة والحضارة»، ١٩٢٤.

- «الموقف والصيرورة الروحيان»، سنة ١٩٢٦.

- «ما هو جنّي Das Damonische»، سنة ١٩٢٦.

- «البروتستنتيّة بوصفها نقداً وتشكيلاً»، سنة ١٩٢٩.

- «التحقيق الديني»، سنة ١٩٢٩.

- «المبدأ البروتستنتي والموقف البروليتاري»، سنة ١٩٣١.

- «هيجل وجيته»، ١٩٣٢.

- «الحسّم الاشتراكي»، ١٩٣٣.

والكتب السابقة كلها باللغة الألمانية. ثم كتب باللغة الانجليزية، الكتب التالية: ١٩٤٨ «هزّ الأسس».

- «اللاهوت التنظيمي»، ٣ أجزاء، ١٩٥١ - ١٩٥٤.

- «المحبة، والقوة، والعدالة: تحليل انطولزجي وتطبيقات أخلاقية»، سنة ١٩٥٤.

- «ديانة الكتاب المقدس والبحث عن الحقيقة النهائية»، سنة ١٩٥٥.

- «الوجود الجديد»، ١٩٥٦ وقد صدر أيضاً بالألمانية في سنة ١٩٥٧.

- «ديناميكا الإيمان»، سنة ١٩٥٧.

- «الشجاعة للوجود»، ١٩٥٨ The Courage to be وصدر أيضاً بالألمانية في نفس السنة Der Mut zum Sein.

- «الآن الأبدي»، سنة ١٩٦٣.

- «المسيحية واللقاء مع أديان العالم»، ١٩٦٣.

- «بحثي عن المُطلقات»، ١٩٦٥.

ونشر له بعد وفاته كتاب: «مستقبل الأديان»، سنة ١٩٦٦، نشرة J.C. Braner.

وطبع مجموع مؤلفاته ابتداء من سنة ١٩٥٩ بإشراف R. Albreche.

مراجع

- R.A. Killen: The ontological theology of Paul Tillich, 1956.

- Christopher Rhein: Paul Tillich, philosoph und Theologe 1957.

- James Luther Adams: P. Tillich, Philosophy of culture, science and religion, 1966.

تيشمُلّر

Teichmüller (Gustav)
(1832 - 1888)

فيلسوف ومؤرخ فلسفة ألماني.

ولد في ١٩ نوفمبر ١٨٣٢ في براونشفايج؛ وتوفي في ٢٢ مايو ١٨٨٨ في دوربات Dorpat.

دَرَس الفلسفة في جامعتي توبنجن وبرلين من سنة ١٨٥١ إلى ١٨٥٥. وفي أثناء ذلك تعرّف على ترندلنبورج وصار صديقاً لدلتاي. وفي سنة ١٨٥٦ حصل على الدكتوراه الأولى من جامعة هله Halle. ثم صار معلماً من ١٨٥٦ إلى ١٨٥٨ في بطرسبرج (روسيا). ثم صار مدرساً مساعداً في جتنجن سنة ١٨٦٠، ثم أستاذاً مساعداً فيها في سنة ١٨٦٧، تعرّف إلى لوتسه Lotzé. ثم صار أستاذاً ذا كرسي في جامعة بازل سنة ١٨٦٨، ثم في دوربات سنة ١٨٧١ واستمر في هذا المنصب حتى وفاته.

في الميتافيزيقا تأثر تيشملر بليبنس من خلال لوتسه وهربارت. وقد رأى أن موضوع الميتافيزيقا هو البحث في وجود الموجود، وانتهى إلى نوع من الشخصانية المسيحية».

وحارب النزعة إلى التصور المادي للصور الأفلاطونية. لأن ذلك يهدد الحقيقة الواقعية للأنا. ورأى أن الصور الأفلاطونية Ideen لا تكون حقيقية في الواقع إلاّ بفضل اسقاطات الأنا.

وفي كتابه الرئيسي: «العالم الحقيقي والظاهري» (سنة ١٨٨٢) عرض مذهبه الذي سماه: «المنظورية» perspectivisme، ومفاده أن من الممكن اعتبار العالم والأشياء من مختلف وجهات النظر، أو من منظورات متعددة، وكلها لها ما يبرّرها، بحيث أن كل وجهة نظر تقدم منظوراً وحيداً وفي الوقت نفسه لا غنى عنه لتصور العالم. وبهذا المعنى يمكن اعتبار «المونادولوجيا» عند ليبنس نوعاً من «المنظورية». وسيأخذ بهذا المذهب أورتيجا إي جاست، وقد شرح ذلك في دراسته المتعلقة بالعلاقة بين الحقيقة والمنظور (في المجلد الأول من El Espectador).

لقد رأى أن المذاهب الفلسفية الرئيسية الثلاث: الوضعية المادية، الاسبينوزية، والأفلاطونية - إنما هي مجرد اسقاطات projections للأنا. وقال إن الزمان والمكان والحركة تنتسب إلى العالم الظاهري. وليس جوهرياً وحقيقياً إلاّ «الأناوات» (جمع: أنا) والأشخاص. والأنا يعي ذاته، ويعي أفعاله أو وظائفه،

ويعي الموضوعات أو المحتويات. ووجود الأنا، بوصفه وحدة شخصية، ووجودنا الذاتي موجود حقاً، ولهذا هو يختلف عن الوجود الظاهري للأفعال وللموضوعات. والأنا المتصور هو مجرد علاقة ورمز على الموجود الحقيقي، وهو مجرد مظهر يشابة معاني ما هو عقلي وما هو شيء. أمّا الأنا غير الصائر وغير الفاني، «الأنا الراسخ» فإنه يعيش ذاته كينبوع لكل تصورات الوجود وكحقيقة لا زمانية، إذا ما تحرر منه وهم العالم الظاهري. ولا توجد حقيقة في ذاتها. والحقيقة تتشكل بحسب قرار الأنا. ولهذا فإن المسؤولية الكبرى تقع على عاتق أحاد النفس seelennmonade، وهي الأنا الشخصي.

وفي مذهبه الخاص بالزمان يأخذ برأي أوغسطين: فهو يستنبط الماضي والمستقبل من الحاضر. والجاهز هو حضور الأنا الموجود وتحديده لذاته. والزمانية هي وهم منظوري فحسب. ولهذا فإن الخوف من الموت بوصفه خوفاً من الله هو خرافة، وليس بشيء. إن هذا العدم الذي منه يخاف الإنسان، ليس بشيء، لأن الأنا حرٌّ ويقوم فوق المقولات التي يحدها العقل عند إدراك الظواهر.

وقد بَيّن هرمن نول Hermann Nohl أن نيتشه ـ وقد كان زميلاً لتيشملر في جامعة بازل ـ إنما يجادل مع أفكار تيشملر التي عرضها في كتابه: «العالم الحقيقي والظاهري» ـ وذلك في كتابي نيتشه: «عِبّر الخير والشر»، و«إرادة القوة».

ومن بين تلاميذ تيشملر البارزين كان رودلف أويكن ولوتسلافسكي.

مؤلفاته

ـ «أبحاث أرسططالية»، في ثلاثة أجزاء:

الأول: «اسهامات في دراسة كتاب فن الشعر لأرسطو»، سنة ١٨١٧.

الثاني: «فلسفة الفن عند أرسطو»، سنة ١٨٦٩.

الثالث: «تاريخ مفهوم الـ Parusie»، ١٨٧٢ ـ والـ Pausie هو تحقيق أو مشاركة الأشياء في الصور عند أفلاطون، وتحقق الصور في الهيولي عند أرسطو.

ـ «دراسات في تاريخ المفهومات»، ١٨٧٤.

ـ «في خلود النفس»، ١٨٧٤؛ ط٢ ١٨٧٩.

ـ «دراسات جديدة في تاريخ المفهومات»، ٣ مجلدات ١٨٧٦ ـ ١٨٧٩.

ـ «الدارونية والفلسفة»، دوربات ١٨٧٧.

ـ «في ماهية الحب»، ١٨٧٩.

ـ «منازعات أدبية في القرن الرابع قبل الميلاد»، في مجلدين ١٨٨١ ـ ١٨٨٤.

ـ «في التربية»، دوربات، سنة ١٨٨١.

ـ «العالم الحقيقي والظاهري»، سنة ١٨٨٢.

ـ «فلسفة الدين»، ١٨٨٤.

ـ «تأسيس جديد لعلم النفس وعلم المنطق»، نشره بعد وفاته Jarobc Otis، سنة ١٨٨٩.

ـ «فلسفة المسيحية»، نشره بعد وفاته Tennemann سنة ١٩٣١.

مراجع

- Fileppi Masci: un metafisica antievoluzionista, J. Teichmüller. Napoli, 1887.

- Adolf Müller: Die Metaphysik Teichmüllers 1899. (Archiv f. system atische philosophie, G (19001, 1-27, 156-75, 341-3.

- M. Radovanovic: Menschengeist und Gottheit. Darstellung von Teichmullers Religions philosophie auf Grund von dessen Metaphysik, 1903.

- Ed. Tennemann: Gustav Teichmüllers Philosophie des Christentums, 1931.

- Schabad: Die Wiedrentdeckung des Ich in der Metaphysik Teichmullers, 1940.



ثامسطيوس

Themistius

(cir. 317 - 388)

فيلسوف وشارح لأرسطو وخطيب.

من المحتمل أنه ولد في سنة ٣١٧ بعد الميلاد، لأنه يقول عن نفسه أنه من سنّ الأمبراطور قسطنطين، وذلك في إقليم بفلاجونيا بآسيا الصغرى حيث كان يملك أهله أراضي زراعية. أما المدينة التي ولد فيها فيحتمل أن تكون أبونوطيغوس. وكانت أسرته وثنية، وظل هو كذلك. وكان أبوه يوجنيوس «فيلسوفاً ريفياً» بينما ابنه سيدعى «فيلسوفاً مدنياً». وكان يدرّس الفلسفة، وكان مولعاً خصوصاً بأرسطو، وعَمِل على تبسيط فلسفة أرسطو؛ ومع ذلك كان يلقى دروساً في فلسفة فوثاغورس، وأفلاطون وزينون الرواقي، وأبيقور. كذلك كان يلقى دروساً في الكوميديا القديمة والحديثة، وعن مؤلفي التراجيديات وعن الشعراء الغنائيين.

وعَلّم يوجنيوس ابنه ثامسطيوس الفلسفة ولم يكن ذلك في اقليم بفلاجونيا، بل في القسطنطينية، لما كان أستاذاً للفلسفة هناك. أما معلمه في الخرافات فكان هيروقلس Hierocles، ومعلمه في الخطابة كان أستاذاً ممتازاً في مدينة صغيرة على البحر الأسود بالقرب من فاسس.

وبدأ ثامسطيوس التدريس في سنة ٣٤٥. وتزوج بنت أحد الفلاسفة ورزق منها بعدة أولاد. وتوفي والده في نهاية سبتمبر أو أوائل اكتوبر سنة ٣٥٥م.

وبفضل توصية من ساتورنينوس Saturninus صار على علاقة قريبة مع الأمبراطور، لأول مرة في سنة ٣٥٠. وعينه الأمبراطور عضواً في مجلس الشيوخ، وهو منصب يكفل لصاحبه مرتباً جيداً، ولكن ثامسطيوس رفض هذا المرتب قائلاً إنه لا يليق بالفيلسوف أن يعيش عيشة فاخرة! وأثار هذا المنصب الرفيع الحسد في نفوس خصومه، الذين لم يكونوا من النصارى، بل من الفلاسفة والخطباء.

وفي سنة ٥٥٧ سافر ثامسطيوس إلى روما على رأس وفد لتقديم التهاني إلى الأمبراطور.

وكان على مراسلات مع يوليان الذي سيصير أمبراطوراً في سنة ٣٦١ (حتى سنة ٣٦٢، وأهدى إليه خطبة مديح. فلما تولى يوليان (المرتدّ) عرش الأمبراطورية الرومانية رحبّ به، خصوصاً وأن يوليان نبذ المسيحية وكان يعبد الشمس.

لكن أوج ازدهاره بوصفه خطيباً كان في عهد الأمبراطور (٣٦٤ ـ ٣٧٨) الذي عهد إليه بتربية ابنه. ولما خلفه ثيودوسيوس الكبير على الأمبراطورية (من سنة ٣٧٩ حتى سنة ٣٩٥) ذهب ثامسطيوس لتهنئته في سالونيك، سنة ٣٧٩. وبين سنة ٣٧٩ وسنة ٣٨٤ قام ثامسطيوس بما لا يقل عن عشر سفرات موفداً من قِبَل أهل القسطنطينية ومن ربيع سنة ٣٨٣ حتى خريف سنة ٣٨٤ صار محافظاً لمدينة القسطنطينية، وبهذه المثابة صار رئيس مجلس الشيوخ. وتوفي بعد سنة ٣٨٨م، إذ لا يعرف تاريخ وفاته بالدقة.

انتاجه في الفلسفة

كان ثامسطيوس من أتباع أرسطو المتأخرين. ولكنه كان مع ذلك يمجد الجانب السياسي في فلسفة أفلاطون. وكان يرى أن فلسفة أرسطو تتفق في جوهرها مع فلسفة أفلاطون.

وكان ثامسطيوس يعرّف الفلسفة كما عرّفها أفلاطون الذي قال إن «الفلسفة هي التشبّه بالله قدر طاقة الإنسان». ومع ذلك فإن هذا التشبه يتخذ أشكالاً مختلفة، ومن ثم اختلفت مذاهب الفلاسفة، إذ يختلف الناس في طرق عبادتهم وتصورهم لله. ومن الصعب تحديد اتجاه واضح في آراء ثامسطيوس الفلسفية؛ لقد كان ذا نزعة انتقائية eclectisme يختار ما يروق له من مختلف المذاهب الفلسفية.

لكن قيمة ثامسطيوس من الناحية الفلسفية تقوم في تلخيصاته لمؤلفات أرسطو. وهو يقول عن طريقته في التلخيص ما يلي: «رأيت أنه لا جدوى من أن أقوم بتفسير كتب أرسطو، لأن الكثير من هذا النوع موجود. وإنما بدا لي أن أقوم بتلخيص أفكاره، وعرضها بإيجاز فقمت بتوضيح بعضها وعرضها بتفصيل أوسع، والبعض الآخر بدّلت في ترتيب عباراته وفصوله، والبعض الثالث قمت بإيجازه» (من مقدمة تلخيصه لكتاب «البرهان» - «التحليلات الثانية» - لأرسطو؛ وقارن أيضاً ما يقوله في مقدمة تلخيصه لكتاب «في النفس» لأرسطو).

أما موقفه بالنسبة إلى النص الأصلي المخطوط لكتب أرسطو فإنه كان موقفاً نقدياً: فكان يختار من بين القراءات المختلفة التي تقدمها المخطوطات، وكان في غالب الأحيان يمزج بين بعضها البعض، وفي بعض الأحيان يتخذ طريقاً وسطاً بين مجموعتين من المخطوطات المتعلقة بكتاب واحد.

وها نحن أولاء نتحدث عن تلخيصاته:

١ - تلخيص «التحليلات»: لم يبق لدينا إلاّ تلخيص «التحليلات الثانية» (= كتاب «البرهان). وقد نشره Max. Wallies في مجموعة أكاديمية برلين الشهيرة: «الشروح على أرسطو»، في سنة ١٩٠٠، حـ٥ المجلد رقم ١.

٢ - تلخيص «السماع الطبيعي»، نشرة H. Schemkel في المجموعة المذكورة، سنة ١٩٠٠، حـ٥ مجلد ٢.

٣ - تلخيص «في النفس» نشرة Richard Heinze في المجموعة المذكورة في برلين سنة ١٨٩٩، حـ٥ المجلد رقم ٣.

٤ - تلخيص «في السماء» موجود في ترجمة عبرية، نشرها Samuel Landauer في نفس المجموعة على ترجمة إلى اللاتينية في برلين ١٩٠٢/١٩٠٣ حـ٥.

٥ - تلخيص مقالة ١٢ من «ما بعد الطبيعة» موجود في ترجمة عبرية، نشرها Samuel لانداور في نفس المجموعة. كما نشر براندسن Brandis مقتطفات من الأصل اليوناني وردت في حواشي على أرسطو.

٦ - تلخيص «المقولات» - مفقود، وقد أشار إليه ثامسطيوس في تلخيصه «للسماع الطبيعي» (ص ٤، ٢٦ من نشرة شنكل).

٧ - تلخيص «الطوبيقا» - مفقود، لكن أشار إليه بوتيوس وكسيودوروس.

٨ - تلخيص «في الحِسّ والمحسوس» - مفقود، وقد أشار إليه ثامسطيوس في تلخيصه لكتاب «في النفس» (صفحات ٧٠ س٨، و٧٧ س٢٨ من نشرة هاينزة).

٩ - «تلخيص الكون والفساد» - مفقود.

١٠ - وينسب إليه تلخيص «للطبيعيات الصغرى»؛ ولكنه في الحقيقة من تأليف سوفونياس، وقد نشره P. Wendland في نفس مجموعة برلين حـ٥ المجلد ٦، برلين سنة ١٩٠٣.

١١ - ويشك في أنه قام بتلخيص كتاب «الأخلاق إلى نيقوماخوس». وقد ترجم إلى اللغة العربية في القرنين الثامن والرابع للهجرة (التاسع والعاشر الميلاديين) بعض هذه التلخيصات. فما هي؟ من الصعب تحديد ذلك، لأن ابن النديم في «الفهرست» ذكر فقط أن لثامسطيوس تفسير الكتب التالية: «المقولات» - «التحليلات الأولى والثانية» - «طوبيقا» - «الشعر» - «السماء والعالم» - «السماع الطبيعي» - «الكون والفساد» - «النفس» - مقالة اللام من كتاب «ما بعد الطبيعة». لكن ابن النديم لم يذكر أنه ترجم إلى العربية إلا مقالة اللام

من كتاب ما بعد الطبيعة، وذكر ترجمة بعضها إلى السريانية. وقد نشرنا ترجمة إسحق بن حنين للفصلين الأول والثاني من شرح مقالة اللام - في كتابنا: «أرسطو عند العرب» (ص ٣٥٩ ـ ٣٣٣).

مراجع

- Willy Stegemann: «Themistios», in Pauly's Real - En- cyclopädie, 2. serie, Band 10, Stuttgart 1934, col. 1642 - 1680.

- Ueberweg- Praechter: Grundis der Philosophie, I, 656 f.

- Ed. Zeller: Die Philos. d. Griechen, III 2, 797 ff. 4. Afl.

- A. BADAWI: Transmissim de la Philosohie grecque au monde arabe. Paris, 2[e] éd. 1987.

ثاوفرسطوس

Theophrastus

(372 - 287 B.C.)

فيلسوف وعالم، وتلميذ أرسطو، وخليفته على رئاسة المدرسة المشائية ولد في أرسوس Eresus بجزيرة لسبوس Lesbus في بحر إيجه في سنة ٣٧٢/ ٧١ و٣٧١/ ٧٠ قبل الميلاد، وكان أبوه يدعى ميلانتاس Melantas. وكان اسمه الأصلي هو ثورتاموس Tyrtams، لكن أرسطو غيّر اسمه إلى «ثاوفرسطس» (ومعناه: من يتكلم كلاماً إلاهياً). وتتلمذ على مواطنه ليقوبوس Leucippus ثم أفلاطون، وخصوصاً على أرسطو. وقد ارتحل مع أرسطو إلى اسّوس وإلى مقدونيا. ولما لجأ إلى خلقيس، تولى ثاوفرسطوس رئاسة اللوقيون (مدرسة أرسطو في أثينا) في سنة ٣٢٢/ ٢١ قبل الميلاد. وكان له تلاميذ عديدون جداً، إذ يقال إنه كان عنده ألفان من التلاميذ، من أبرزهم: ديمتريوس الفاليري، وأراسيطراطوس Erasistratos، وميناندروس Menandrus وكان على صلة ببعض الأُسر الحاكمة الأجنبية ولم يتزوج طوال حياته (راجع كتابه «في الزواج»)، ابتغاء تكريس نفسه للبحث والتعليم. ويلوح أنه قد حدث في المدرسة لغط وضيق ونزاع، ولهذا السبب لم يترك مكتبته (وكانت تضم أيضاً مكتبة أرسطو) للمدرسة بعد وفاته، ولم يهتم باختيار خلف له على رئاسة المدرسة.

وتوفي وهو في الخامسة والثمانين من عمره، وذلك في سنة ٢٨٨/ ٢٨٧ أو ٢٨٧/ ٢٨٦، ودفن في أثينا.

أما مكتبته فقد ورثها نيليوس Neleus، الذي نقلها إلى اسكبسيس skepsis (في إقليم طروادة بآسيا الصغرى، في نواحي كرشنلوتبه اليوم، ثم أخفيت بعد ذلك؛ ثم اقتناها ابليكون Apellikon؛ ثم استولى عليها القائد الروماني سولا sylla ونقلها إلى روما في سنة ٨٤ق.م. حيث عني بها تورانيون (راجع اسطرابون ١٣ : ٦٠٩؛ وسيرة سولا في «سير» فلوطرخس بند ٢٦).

الف ثافرسطس عدداً هائلاً من الكتب، وقد أورد ذيوجانس اللأرسي ثبتاً بها (الكتاب الخامس، البنود ٣٦ ـ ٥٧). وهذه المؤلفات يتناول: المنطق ما بعد الطبيعة، الأخلاق، السياسة، الشعر، العلوم الطبيعية، تاريخ العلوم، وتاريخ الفلسفة. وهاك بياناً موجزاً بما بقي لنا منها:

أ ـ في المنطق والطوبيقا: لم يبق لدينا إلاّ شذرات وعنوانات كتب:

(١) التحليلات	(٢) الطوبيقا في مقالتين
(٣) في الأقوال الشارحة	(٤) في تحليل الأقيسة
(٥) في الاثبات والنفي	(٦) في الصعوبات البسيطة
(٧) في المقولات	(٨) العلَل
(٩) في التَصور	

ب ـ في الميتافيزيقا: شذرة في الميتافيزيقا.

جـ ـ في العلوم الطبيعية:

(١) في الحرارة والبرودة، مقالة (٢) في الحركة، ٣ مقالات

د ـ في علم النفس، والفسيولوجيا والباثولوجيا:

(١) في الإبصار	(٢) في السَم
(٣) في النوم والرؤيا، مقالة	(٤) في الماليخوليا
(٥) في الآلام: في أسباب وأفعال وعلاج التعب	
(٦) في التَعَرق	(٧) في الدّوَار، مقالة
(٨) في الإغماء، مقالة	(٩)في الاختناق

(١٠) في الصرع (١١) في الفالج

(١٢) في المحسوسات (١٣) في النفس

هـ ـ في الآثار العلوية، والمعادن:

(١) في الأمور العلوية، مقالتان (٢) في الرياح

(٣) في العلامات (٤) في الأحجار

(٥) في المعادن (٦) في النار

(٧) في الماء

و ـ في الحيوان:

(١) في الحيوان، ٣ مقالات (٢) مختصر كتب أرسطو في الحيوان

(٣) في شعور الحيوان وسلوكه

ز ـ في النبات:

(١) في طباع النبات، ٩ مقالات (٢) في أسباب النبات، ٦ مقالات

ح ـ في الأخلاق

(١) الأخلاق ethica

(٢) تقسيم الفضائل

(٣) في الشيخوخة (٤) في الباه

(٥) في السعادة (٦) في الأفعال الإرادية

(٧) في الصداقة (٨) في اللُّطْف

ط ـ في الدين:

(١) في مدح الآلهة (٢) في الاحتفال بأعياد الآلهة

ي ـ في السياسة:

(١) في السياسة الفاضلة (٢) في المَلَكية

(٣) في السياسة الملائمة (٤) في المشرِّعين

(٥) القوانين بحسب العناصر

وقد بقيت لنا من هذه الكتب: إما كتب كاملة، وإما شذرات.

فمن الكتب الكاملة بقي لنا:

١ ـ «طباع النبات» Historia Plantarum في ٩ أو ١٠ مقالات. وقد نشره A. Hort مع ترجمة انجليزية، لندن سنة ١٩١٦. وترجمه إلى الإيطالية Ferri Mancimi، روما سنة ١٩٠١. وإلى الفرنسية مع تحقيق النص اليوناني Suzanne Amignes، في مجلدين: الأول يشمل المقالة الأولى والثانية مع مقدمة، والثاني يشمل المقالتين الثالثة والرابعة، وصدر الأول في باريس ١٩٨٨، والثاني في باريس ١٩٨٩ عند الناشر Belles - Lettres.

٢ ـ «أسباب النبات» De plantarum causis، وقد نشره وترجمه إلى الإنجليزية R.E. Dengler، فيلادفيا، ١٩٢٧.

٣ ـ «ما بعد الطبيعة» Metaphysica، نشرة W.D. Ross وF.H. Fobes مع ترجمة انجليزية، أكسفورد ١٩٢٩ (وأعيد طبعه بالأوفست في هلسهايم بألمانيا، سنة ١٩٦٧). وترجمه إلى الفرنسية J. Tricot، باريس ١٩٤٨ وإلى الإيطالية G. Reale في مجموع بعنوان: Teofrasto e la sua apor، برشيا، ١٩٦٤.

٤ ـ «الطبائع الأخلاقية» Characteres morales. وقد نشر نشرات عديدة جداً، نقتصر على ذكر بعضها: J.M. Fraenrel؛ ـ P. Croenbom في خروتنجن بهولندة سنة ١٩٠١ ـ G.E.V. Austén، لندن ١٩٠٤ ـ Diels في أكسفورد ١٩٠٩ ـ G. Pasquali مع ترجمة إلى الإيطالية، فيرنتسه ١٩١٩؛ O. Navarre مع ترجمة إلى الفرنسية، باريس ١٩٢٠ ـ W. Plank مع ترجمة إلى الألمانية، منشن ١٩٤٣ ـ P. Steinmetz مع ترجمة إلى الألمانية، منشن، في جزئين، ١٩٦٠ ـ ١٩٦٢.

٥ ـ «في النار»، نشرة A. Gercke في جريفسڤلد ١٨٩٦.

٦ ـ «في الأحجار» De lapidibus، مع ترجمة إلى الإنجليزية قام بها F.G. Richards، كولومبوس، أوهايو، ١٩٥٦.

وأول طبعة لما بقي لنا من مؤلفاته هي طبعة Aldi في ڤينسيا ١٤٧٧ بعنوان عام هو Opera Aristotelis. ثم طبعها كل من Camerarius وGemusaeus في ١٥٤١؛ وهنسيوس في ليدن ١٦١٣؛ ثم G. Schneider في ليبتسك ١٨١٨ ـ. ثم F. Wamnier في برسلاو، ١٨٤٢، الخ الخ.

فلسفته وانتاجه العلمي

كان ثاوفرسطس تلميذاً مخلصاً لمذهب أستاذه أرسطو. لكنه مع ذلك أسهم بآراء أصيلة في أمور جزئية من فلسفة أرسطو:

ففي المنطق قال بأن النتيجة تتبع الأخسّ في الأقيسة. وأسهم في تحديد الأقيسة الشرطية.

وفي علم النفس أكد أن النفس لا مادية، وتبعاً لذلك قال بخلود النفس. كما قال بأن العقل الفعّال موجود في داخل النفس.

وفي الميتافيزيقا قال: إن المحرك الأول والجواهر التي فوق الحسّ هما فقط علل للكون. وتصوّر حركة السمٰوات على نحوٍ يؤذن بما سيقول به الرواقيون فيما يتعلق بنفس العالَم. واطرّح رأي أرسطو في السماء الأثيرية.

وفي الأخلاق أكدّ فضل الحياة الفكرية النظرية على الحياة العملية. ويقال إنه أكّد وحدة الجنس البشري كله، وبالتالي دعا إلى النظرة الإنسانية العالمية التي ستؤكدها الرواقية.

وفي الدين تصور الألوهية في ثلاثة معان: العقل (النوس)، والسماء بوصفها وحدة النجوم، والآلهة التقليديون في الوثنية اليونانية وعزا إليهم وجوداً حقيقياً على نحو أكثر مما فعل أرسطو. ولكل واحد من هذه المعاني الثلاثة شكل من العبادة تليق به. وتصور التقوى تصوراً خاصاً.

لكن الإنتاج الأصيل المميز لثاوفرسطس هو في الميدان العلمي، وخصوصاً في علم النبات. إنه في ميدان العلوم الطبيعية قد تجاوز أستاذه أرسطو بمراحل واسعة. وسيكون هذا هو الاتجاه الذي ستتخذه المدرسة المشائية بعد وفاة أرسطو (راجع مادة: اسطراطون اللمبساكي).

وفي دراسته للنبات اعتمد على الملاحظة المباشرة وهاهنا يثور السؤال: هل شاهد مباشرة النباتات التي يصفها خارج بلاد اليونان؟ ذلك أنه يصف أنواعاً من الأشجار في مصر وفي ليبيا (قورينا). لهذا ذهب .W Capella في مقالة بعنوان: «ثاوفرسطس في قورينا؟» (نشره في مجلة Rhenisches Museum für Philologie سنة ١٩٥٤ مجلد ٩٧ العدد ٢ ص١٦٩ - ١٨٧) إلى «توكيد أنه» لا يوجد أي سبب للقول بأن هذه المعرفة المباشرة إنما ترجع إلى «مصدر غير مباشر»، أي إلى مندوب كلّفه ثاوفرسطس بمشاهدة أحوال النبات في قورينا» (ص١٨٤). ومن ناحية أخرى ورد في «وصية» ثاوفرسطس التي أوردها ذيوجانس اللأرسي (مقالة ٥ بعد ٥٢ - ٥٥) ذكر بستان خلفه بعد وفاته. ودعا ذلك بعض الباحثين إلى افتراض أن ثاوفرسطس كان يقوم - في هذا البستان - بالتجارب لاستنبات أنواع مختلفة من النبات، وغرس غروس وردت إليه من مختلف الأنحاء (راجع Suz. Amignes في مقدمة ترجمتها لكتاب «طبائع النبات» ط١ صXV، باريس، ١٩٨٨).

وقد اهتم العرب بثاوفرسطس. وكتب عنه ابن النديم في كتابه «الفهرست» ما يلي:

«ثاوفرسطس: أحد تلامذة أرسطاليس، وابن أخته، وأحد الأوصياء الذين وَصّى إليهم أرسطاليس؛ وخَلَفَه على دار التعليم بعد وفاته. وله من الكُتب: كتاب «النفس»، مقاله. كتاب «الآثار العلوية»، مقالة. كتاب «الأدب»، مقالة. كتاب «الحِسّ والمحسوس»، أربع مقالات: نقله إبراهيم بن بكوس. كتاب «ما بعد الطبيعة»، مقالة، نقلها أبو زكريا يحيى بن عديّ. كتاب «أسباب النبات»، نقله إبراهيم بن بكوس - والذي وجد تفسير بعض المقالة الأولى. ومما ينحل إليه: تفسير كتاب «قاطيغورياس» («الفهرست» لابن النديم، ص٣١٢، طبعة بيروت ١٩٨٨).

ولنا على هذه النبذة الملاحظات التالية:

١ - لم يرد في ترجمة حياة ثاوفرسطس في كتاب «سِيَر الفلاسفة» تأليف ذيوجانس اللأرسي أن ثاوفرسطس هو ابن أخت أرسطو؛ ولم يرد هذا أيضاً في أي مصدر يوناني.

٢ - كتاب «الأدب» لا بد أن المقصود منه كتاب «الأخلاق» ethica، انظر ما قلناه فوق عنه.

٣ - قول ابن النديم: «ومما ينحل إليه تفسير كتاب قاطيغورياس»، وقبل ذلك (في ص٣٠٩) أورد اسم ثاوفرسطس من بين من شرحوا كتاب «المقولات»

(قاطيغورياس) ـ يدلّ على أنه تفسير غير صحيح النسبة إلى ثاوفرسطس. ونحن فعلاً لا نجد ذكراً لكون ثاوفرسطس شرح كتاب «المقولات» لأرسطو ـ في الفهرست الكامل لمؤلفات ثاوفرسطس الذي أورده ذيوجانس اللأرسي؛ كما لا يعلم ذلك من المصدر اليوناني.

٤ ـ لم نعثر حتى الآن على النقول إلى العربية، التي ذكرها ابن النديم، لبعض كتب ثاوفرسطس. ونحن بسبيل البحث مما عسى أن يكون قد وردت فيها اعتبارات أو إشارات لدى المؤلفين العرب.

مراجع

تواريخ الفلسفة اليونانية تأليف: اتسلر، وجومبرتس، وأوبرڤك ـ بريشتر.

- J. Bernays: Theo Phrastus schrift über die Frömmingkeit. Berlin, 1866.

- Usener: Kleine schriften I. Leipzig, 1912.

- M. Bochenski: la Logique de Théophrate, Freiburg, 1947.

- E. Barbotin: la théorie aristotélicienue de l'intellect d'après Théphrasté. louvain, Paris, 954.

- B. Farrington: Greek science, II: Theophrast to Galen. Middlesex, 1949.

- Enz. Pauly- Wissowa, suppl. VII, col. 1354 - 1562.

ثاون الأزميري

Theon de Smyrne

(ازدهر في بداية القرن الثاني بعد الميلاد)

فيلسوف أفلاطوني، ورياضي، وفلكي.

لا يعرف تاريخ ميلاده ولا وفاته على وجه الدقة. وإنما يستنتج زمان ازدهاره من الوقائع التالية: فهو ينقل عن منجم الأمبراطور طباريوس المدعو ثراسولس، وعن الاسكندر الأفروديسي المشائي وشارح أرسطو ـ وهذا يؤذن بأنه عاش على أبكر عند نهاية القرن الأول وبداية القرن الثاني بعد الميلاد. ومن ناحية أخرى لا ينقل عن «المجسطي» لبطلميوس، وهذا يدل على أنه كتب مؤلفه الرئيسي: «عرض الأمور الرياضية المفيدة في قراءة أفلاطون» قبل ظهور كتاب «المجسطي». وآخر المؤلفين الذين ذكرهم ثاون هم: ثراسلّوس Thrasyllus، وادراستوس Adrastus. ويوجد «تمثال نصفي لثاون الأزميري. منقوش عليه أنه: «أفلاطوني Platonicus. ويلوح أنه بدأ فيلسوفاً أفلاطونياً ثم انصرف شيئاً فشيئاً إلى الرياضيات وعلم الفلك.

مؤلفاته

بقي لنا من مؤلفاته كتاب واحد هو الذي أتينا على ذكر اسمه.

لكنه ألف كتابين آخرين فقط، وهما:

١ ـ شرح على محاورة «السياسة» (المعروفة خطأ باسم: «الجمهورية») لأفلاطون. وقد ذكره ثاون في كتابه الرئيسي (١٤٦: ٤ نشرة Hiller) وذلك بعنوان: «تذكرة في (محاورة) السياسة».

٢ ـ «مراتب كتب أفلاطون». ولا يعرف هذا الكتاب إلاّ من المصادر العربية، وعلى رأسها: «الفهرست» لابن النديم، الذي ذكره ونقل الموضعين التاليين:

١ ـ «ما ألّفه (أفلاطون) من الكتب على ما ذكر ثاون ورتبه: كتاب «السياسة».. كتاب «النواميس»... قال ثاون: وفلاطن يجعل كتبه أقوالاً يحكيها عن قوم، ويسمى ذلك الكتاب باسم المصنَّف له. تحت ذلك قول سماه «تااجيس في الفلسفة...» (ص٣٠٦، طبع بيروت).

٢ ـ «قال ثاون: وفلاطن يرتب كتبه في القراءة: أن يجعل كل مرتبة أربعة كتب، يسمى ذلك: رابوعاً» (ص٣٠٧ س٤ ـ ٥، طبع بيروت ١٩٨٨).

وهو في الموضع الأول يورد أسماء ٢٨ محاورة، على ترتيب غير الترتيب الذي وضعه تراسلّوس للروابيع التسع كما ذكرها زيوجانس اللأرسي (حـ١ ص١٨١ ـ ١٨٢ ترجمة فرنسية، باريس ١٩٦٥).

فهل كان ثاون يخالف الترتيب، الذي وضعه ثراسلّوس؟ أو أن ابن النديم لم ينقل هذا الترتيب على

النحو الذي ذكره ثاون؟ كلا الأمرين محتمل.

أما كتابه الرئيسي: «عرض الأمور الرياضية المفيدة في قراءة أفلاطون» فإن قيمته ترجع إلى النقول العديدة التي أوردها عن مصادر قديمة مفقودة. ثم إنه قصد بهذا أن يبيه كيف أن الهندسة، وقياس الأجسام الصلبة، والموسيقى والفلك والأرثماطيقي مترابطة فيما بينها بيد أنه لم يتناول الهندسة وقياس الأجسام الصلبة إلاّ بطريقة سريعة عارضة، ربما لأنه افترض أن القارىء على اطلاع واسع عليهما من قبل، ثم إنه وعد بتفصيل القول في مسألة الانسجام الموجود في الكون (ص١٧، س٢٤ من نشرة Hiller)، لكن المخطوطات الباقية لدينا لا تحتوي على هذا التفصيل الموعود، إما لأنه لم يكتبه، وإما لأنه فُقِد مبكراً.

والقسم المتعلق بالأرثماطيقي يتناول أنواع الأعداد بطريقة الفيثاغوريين فهو يتكلم عن الأعداد الأوليّة، والأعداد الهندسية (مثل المربعات، و«الضلع» و«القطر» بوصفهما أعداداً)، والمتواليات.

وقسّم الموسيقى إلى ثلاثة أنواع: موسيقى الآلات، والموسيقى النظرية (الفترات الموسيقية بالتعبير العددي)، والانسجام في الكون. وهو قد قرر أنه لا يضيف جديداً إلى علم الموسيقى، ولهذا ينقل كثيراً عن المؤلفين السابقين: ثراسلوس، وإدراستوس، وأرستوكسينس، ورهپاسرس، ويودكسوس، وخصوصاً أفلاطون.

وفي القسم الخاص بالفلك أبدى آراء سديدة، اعتمد فيها خصوصاً على ادراستوس Adrastus. فقرر أن الأرض كرة، وأن الجبال صغيرة جداً بالنسبة إلى الأرض؛ وأن الأرض تقع في مركز الكون ـ ويشرح دوائر السموات وفسّر انحرافاتها من الشمس والقمر والنجوم.

وفي الصفحات الأخيرة من الكتاب يورد ثاون شذرة عن اوريموس تتناول علم الفلك عند الفلاسفة السابقين على سقراط. وفيها يرد مثلاً أن انكسمندر كان يرى أن الأرض عالية وأنها تتحرك حول مركز العالم.

نشرة كتابه

يوجد لكتاب «عرض...» مخطوطات موجوان في مكتبة سان ماركو (القديس مرقص) في ڤينيسيا: الأول رقمه ٣٠٧ (من القرنين الحادي عشر والثاني عشر)، والثاني برقم ٣٠٣ (من القرنين الثالث عشر والرابع عشر) وقد نشر القسم الأول (ص١ ـ ١١٩)، باريس سنة ١٦٤٤ إسماعيل بولياو Ismael Boulliau، ونشر القسم الثاني (ص١٢٠ ـ ٢٠٥ ت. هـ مارتان T.H. Martin في باريس ١٨٤٩. وجاء E. Hiller فنشر الكتاب كله في مجموعة Teubner (ليبتسك ١٨٧٨).

مراجع

- K. Fritz: in Pauly-Wissowa, (1934), col. 2067-2075.

- T. H. Heath: A History of Greek Mathiematies, II, 11. 238 - 244. Oxford, 1921.

ثوبيري

Zubiri Apalàtegui (Xavier)

(1898 - 1974)

فيلسوف أسباني.

ولد في سان سبستيان في ١٢ ابريل سنة ١٨٩٨.

كان أستاذاً لتاريخ الفلسفة في الجامعة المركزية (مدريد) منذ سنة ١٩٢٦، ثم صار أستاذاً لتاريخ الفلسفة في جامعة برشلونة في سنة ١٩٤٢؛ ثم عاد إلى جامعة مدريد سنة ١٩٤٣ مدرساً خارج الإطار ومتطوعاً في سنة ١٩٤٣. وابتداء من سنة ١٩٤٥ أخذ في إلقاء دروس خصوصية في مدريد، كان يحضرها ما يناهز المائة مستمع. وكان قد رسم قسيساً، لكنه ما لبث أن تخلّى عن هذه المرتبة الكنسية وعاد إنساناً عادياً. وأقام عدة سنوات (من ١٩٢٤ إلى ١٩٢٩) في ألمانيا حيث التحق ببعض الجامعات الإلمانية، وحضر محاضرات هُسرل وهيدجر. كذلك حضر محاضرات في جامعات: لوڤان (بلجيكا) وروما، وباريس.

وقد دَرَس الرياضيات، والفيزياء، والطب، واللاهوت، واللغات الساميّة واللغة اليونانية.

وألقى خمس عشرة سلسلة من المحاضرات على مستمعيه الخصوصيين، هذا بيانها:

- «في العلم والواقع»، سنة ١٩٤٥؛
- «حول ثلاثة تعريفات للإنسان»، سنة ١٩٤٦؛
- «في نظرية المثل العقلية»، سنة ١٩٤٧؛
- «في مشكلة الله»، ١٩٤٩؛
- «في الجسم والنفس»، ١٩٥٠؛
- «في الحرية»، ١٩٥١؛
- في الفلسفة الأولى»، ١٩٥٢؛
- «في مشكلة الإنسان»، ١٩٥٣؛
- «في الشخصية»، ١٩٥٩؛
- «في العالم» ١٩٦٠؛
- «في الإرادة»، ١٩٦١؛
- «في دروس الفلسفة»، ١٩٦٣؛
- «في مشكلة البشر»، ١٩٦٤؛
- «في المشكلة الفلسفية لتاريخ الأديان»، ١٩٦٥؛
- «في الإنسان والحقيقة»، ١٩٦٦؛

ومن هذه المحاضرات نشر في سنة ١٩٦٣ مجلد بعنوان: «خمسة دروس في الفلسفة» (مدريد ١٩٦٣)، وفيها دراسة لمفهوم الفلسفة عند أرسطو، وكَنت، وأوجست كونت، وبرجسون، وهُسرل، وماذا أرادوا أن يقولوا حين تفلسفوا. ثم نشرت أجزاء من محاضرات عامي ١٩٤٦ و١٩٥٣ في مجلة «الغرب» التي كان يصدرها أورتيجا إي جاست (سنة ١٩٦٣ العدد ١؛ سنة ١٩٦٤ العدد ١٧) - وأجزاء من محاضرات سنة ١٩٤٩ في نفس المجلة (سنة ١٩٦٤ ص١٤٦ - ١٧٣) - وأجزاء من محاضرات ١٩٥٩ (في نفس المجلة سنة ١٩٦٤ ص٥ - ٢٩).

ويمكن تلمس أهم آرائه في المجموع الذي أصدره بعنوان: «الطبيعة، والتاريخ، والله» (مدريد ١٩٤٢؛ ط٥ سنة ١٩٦٣).

وتدور آراؤه الرئيسية حول: العقل، والواقع الأصلي، والماهية، والموقف. ونجد فيها أصداء قوية لآراء هسرل وهيدجر، لكنه يحاول أن يكون مستقلاً عنهما. وأبحاثه في «الماهية» تسعى إلى إيضاح «التركيب الجذري للواقع وعنصره الجوهري».

وقد اهتم ثوبيري بمشكلة الله ومجالها الذي حدّده بفكرة «إعادة الربط» أو «إحكام الربط» religacion «بوصفه إمكان الوجود بما هو وجود».

وفيما يتصل بالتاريخ قال إنه ليس مجرد وقائع ماضية، وليس أيضاً تحليلاً لوقائع، بل هو «فِعْل قوة» hacer un poder يحوّل التاريخ إلى «شِبه خَلْق».

ويعالج ثوبيري «الفلسفة الأولى»، ساعياً إلى الكشف عن سبب جديد للوجود. وفي هذا يقول: «ليس فقط الوجود، من حيث هو تصور، يقال على عدة أنحاء، بل وأيضاً وقبل كل شيء سبب الوجود يقال على عدة أنحاء».

ويميّز ثوبيري تمييزاً غريباً بين الوجود والواقع فيقول إن الواقع سابق على الوجود؛ وليس الواقع نوعاً من الوجود، بل الوجود يتأسس في الواقع!! وبالجملة، فإن الوجود «واقع نسبي»، والواقع بما هو واقع هو الأساسيّ وهو الأوّليّ، فقط في المرتبة الثانية وكعنصر منه يمكن الكلام عن الوجود. ذلك أنه يرى أن الواقع realidad هو المعقول الأوّل. ولما كان التعقل يمثّل الأشياء الواقعية بما هي واقعية، فإن الإنسان يمكن أن يُعَرَّف بأنه «حيوان الواقعات». وبهذه المثابة فإنه قادر على الشعور بالواقع نفسه في طابعه الشكلي من حيث هو واقع. ويقول ثوبيري إن الوظيفة الأصلية للإنسان هي «مواجهة واقع الأشياء عن طريق الإحساس والشعور».

تلك هي موضوعات «الفلسفة الأولى» كما سماها ثوبيري. أما موضوعات ما سماه «الفلسفة الثانية» فتتناول: العادة، العلاقة بين الجسم والنفس، ومشاكل الشخصية، الإرادة، الحرية.

ولكن المرء يحاول عبثاً أن يجد في كتابات ثوبيري معاني واضحة، إنما الانطباع الذي يخرج به من ورائها هو التلاعب بالألفاظ، وعدم وضوح الرؤية، وتدفق العبارات دول محصّل صريح.

مؤلفاته

- «بحث في نظرية فينومينولوجية عن الحكم» ١٩٢٣، وهي رسالته للدكتوراه.

ـ «في مشكلة الفلسفة»، مقال في «مجلة الغرب»، العدد ٣٩ (سنة ١٩٣٣) ص٥١ ـ ٨؛ عدد ٤٠ سنة ٣٣ ١٩ ص٨٣ ـ ١١٧).

ـ «الطبيعة، والتاريخ، والله»، سنة ١٩٤٤؛ ط٥ مزيدة سنة ١٩٦٣؛ ويشتمل على الأبحاث التالية السابق نشرها في مجلات: «هيجل والمشكلة الميتافيزيقية» (١٩٣١)؛ «فكرة الطبيعة» (١٩٣٤)؛ «الله والتأليه في لاهوت القديس بولس» (١٩٣٥)؛ «ما هي المعرفة؟» (١٩٣٥)؛ «حول مشكلة الله» (١٩٣٥ ـ ١٩٣٦)؛ «سقراط والحكمة اليونانية» (١٩٤٠)؛ «العلم والواقع» (١٩٤١)؛ «اليونان ودوام الماضي الفلسفي» (١٩٤٢)؛ «موقفنا العقلي» (١٩٤٢).

ـ «في الماهية»، ١٩٦٢.

ـ «خمسة دروس في الفلسفة»، ١٩٦٣: وهي تدور حول مفهوم الفلسفة عند: كنت، أوجيست كونت، برجسون، هسرل، مع ملحقين عن دلتاي، وهيدجر.

ـ «الإنسان، واقع شخصي» مقال في «مجلة الغرب»، ابريل ١٩ ص٥ ـ ٢٩.

ـ «أصل الإنسان»، مقال في «مجلة الغرب»، أغسطس ١٩٦٤ ص١٦٤ ـ ١٧٣.

مراجع

- Julián Mariás: Filosofia espanola actual: Unamuno, Ortega, Morente, Zubiri. 1948, ff. 133 - 147.

- A. del Campo Et Altri: Homenaje a Zubri, 1953.

- Viente Fatone: la existencia humana y sus filosofos, 1953, cap. IV.

- I. Ellacuria Et Altri: Homenaje a X. Zubiri, 2 vols. 1970.



جالليو

Galileo Galileï

(1564 - 1642)

رياضي، وفلكي وفيزيائي وفيلسوف، إيطالي.

ولد في مدينة پيزا Pisa في ١٥ فبراير سنة ١٥٦٤، وتوفي في أرشترى Arcettri بالقرب من فيرنتسه Firenze في ٨ يناير ١٦٤٢.

وكان أبوه Vincenzio Galilei عازفاً موسيقياً ومؤلفاً في نظريات الموسيقى، وقد انحدر من أسرة نبيلة عريقة في فيرنتسه اشتهرت بأطباء ورجال سياسة. وكان جالليو أكبر أبنائه السبعة ثم انتقل بأسرته في سنة ١٥٦٢ إلى پيزا.

وتعلم جالليو أولاً في پيزا لكن لما عاد أبوه إلى فيرنتسه واستقر فيها حوالي سنة ١٥٧٥، دخل جالليو مدرسة تابعة لدير سنتا ماريا في ڤلومبروزا Vallombrusa. وفي سنة ١٥٧٨ التحق بهذه الرهبانية كمريد، على عكس رغبة والده الذي أخذه معه إلى فيرنتسه لكنه لم يستطع أن يحصل لابنه على منحة دراسية في جامعة پيزا. لهذا عاد جالليو واستأنف الدراسة عند رهبان ڤلومبروزا في فيرنتسه حتى سنة ١٥٨١، حين استطاع الالتحاق بجامعة پيزا لدراسة الطب. لكنه لم تجتذبه دراسة الطب، بل أولع بدراسة الفلك والرياضيات. وكان تدريس الفلك مقصوراً على محاضرات في كتاب «في السماء» لأرسطو، كان يلقيها فيلسوف هو فرنشسكو بوونانشي Buonanci، كما كانت المحاضرات في الفيزياء مقصورة على فيزياء أرسطو، وكان يلقيها أندريا انشيزلپينو Gesalpion. وانصرف جالليو إلى دراسة الرياضيات في سنة ١٥٨٢ وتلقى دروساً فيها خارج الجامعة على يد أوستيليو رتشي Ostilio Rici، لكن جالليو ترك الجامعة دون أن يحصل على شهادة، وذلك في سنة ١٥٨٥، وعاد إلى فيرنتسه، حيث واصل دراسة كتب اقليدس وأرخميدس.

وفي المدة من ١٥٨٥ حتى ١٥٨٩ كان يعطي دروساً خصوصية في الرياضيات في فيرنتسه كما كان يقوم بالتدريس في مدارس عامة في سيينا Siena. وألف في سنة ١٥٨١ رسالة صغيرة بعنوان: «الميزان» La Bilancetta بيّن فيها كيف اكتشف أرخميدس غش الجواهري في مسألة كمية الذهب في تاج هيرون Heron، ووصف ميزاناً هيدرو ستاتيكياً دقيقاً. واهتم في نفس الفترة بالمسائل المتعلقة بمراكز الثقل في الأجسام الصلبة. وفي سنة ١٥٨٨ دعته أكاديمية فيرنتسه لإلقاء محاضرات عن جغرافيا «جحيم» دانته معالجة بطريقة رياضية. وتقدم للحصول على كرسي الرياضيات في جامعة بولونيا في سنة ١٥٨٨، لكن الجامعة فضلت عليه جوڤاني أنطونيو ماجيني Magini ربما لأن ماجيني كان أوفر علماً في علم الفلك، ذلك لأن جالليو لم يكن حتى ذلك الحين قد اهتم كثيراً بهذا العلم.

لكنه في مقابل ذلك حصل في سنة ١٥٨٩ على كرسي الرياضيات في جامعة پيزا. بفضل توصية من جويد وبلدو. وفي أثناء توليه هذا المنصب، كتب رسالة عن الحركة هاجم فيها رأي أرسطو. وفي مستهلها عرض نظرية في سقوط الأجسام تعتمد على مبدأ الأجسام

الطافية لأرخميدس. كذلك عرض القانون الذي يحكم توازن الأثقال على مستويات مائلة، وحاول الربط بين هذا القانون وبين سرعة السقوط.

لكن نظراً لقلة مرتّبه في پيزا، فإنه انتقل إلى جامعة پادوا حيث عيّن أستاذاً للرياضيات في سنة ١٥٩١. وكانت جامعة پادوا في ذلك الحين تضم خيرة العلماء في إيطاليا، كما أنها كانت تتمتع باستقلال كامل تجاه السلطات الحاكمة. وهنا في پادوا كان جاليليو يلقي دروساً في الموضوعات المقررة، وهي: هندسة اقليدس، وفلك بطلميوس، وكتاب «المسائل في الحيل» المنسوب إلى أرسطو وألّف متوناً كي يدرس فيها طلابه، ومن بينها متن بقي لنا، ويعرف بعنوان «الميكانيكيات» Le meccaniche.

وفي مايو سنة ١٥٩٧ كتب إلى زميله السابق في پيزا ـ ياكيوي متسوني Mazzoni ـ مدافعاً عن نظام كوبرنيكوس ضد من انتقد هذا النظام. وفي أغسطس من نفس السنة تلقى نسخة من كتاب يوهانس كپلر Kepler بعنوان «السرّ الكوسموجرافي»، وهو أول مؤلفات كپلر. فكتب جاليليو إليه معبراً عن إعجابه بنظام كوبرنيكوس.

وفي سنة ١٦٠٩ بدأ في تأليف بحث عن الحركة جمع فيه نتائج دراساته عن السطوح المائلة وعن البندول، وانتهى منها إلى وضع قانون التسارع.

وفي أكتوبر سنة ١٦٠٨ كان صانع عدسات، يدعى هانز لپرهاي Hans Lipperhey، من هولندة قد كتب إلى الكونت موريس ڤون نساو Maurice de Nassau للحصول على براءة عن اختراعه لآلة من شأنها أن تجعل الأشياء البعيدة تبدو قريبة. وعَلِم بهذا الأمر ساربي Sarpi الذي كان يراسل جاليليو بانتظام، وذلك بعد شهر فقط من تقديم ذلك الطلب للحصول على البراءة (الباطنطا). فأخبر جاليليو بهذا الأمر. وتشكّك جاليليو في هذا النبأ، ولهذا كلّف أحد تلاميذه السابقين وهو جاكومو بادور Badoer بالاستعلام عن المزيد من هذا الأمر. كذلك سمع جاليليو، وهو في ڤينيسيا، الناس يتحدثون عن هذا الاختراع، وذلك في يوليو سنة ١٦٠٩؛ كذلك أكدّ له ساربي صحة الخبر. وأكثر من هذا، سمع أن أحد الأجانب وصل إلى پادوا ومعه هذا الاختراع. فأسرع جاليليو بالعودة إلى پادوا ليلتقي بهذا الأجنبي، لكن هذا كان قد سافر إلى ڤينيسيا، وحاول جاليليو في الوقت نفسه أن يصنع آلة مثلها. وأفلح في ذلك، وأرسل يخبر ساربي Sarpie بذلك، وعمل على تحسين الاختراع. وكانت حكومة ڤينيسيا قد كلفت ساربي بتقدير ثمن الآلة التي عرضها هذا الأجنبي عليهم، لكن ساربي نصح بعدم شرائها! وفي أواخر أغسطس ١٦٠٨ جاء جاليليو إلى ڤينيسيا ومعه تلسكوب ذي تسع قوى، وكانت قدرته أكبر من قدرة الآلة التي أتى بها الأجنبي ـ بثلاث مرات.

واستمر جاليليو في تحسين تلسكوبه إلى أن جعله، في نهاية ١٦٠٩، ذا ثلاثين قوة. وقام في أوائل يناير سنة ١٦١٠ بتوجيه هذا التلسكوب نحو السماء لرصد النجوم، فحصل على نتائج باهرة: إذ لم يقتصر الأمر على الكشف عن أن القمر يحتوي على جبال، وأن طريق التبّانة Milk Way هو مزيج من نجوم منفصلة، على عكس ما قال أرسطو، بل أيضاً استطاع جاليليو به أن يكتشف عدداً كبيراً من النجوم الثوابت وأربع توابع (كواكب) للمشتري. وأسرع جاليليو فأعلن هذه الاكتشافات في كتاب بعنوان: «رسول النجوم» Sidereus nuneius ظهر في أوائل مارس سنة ١٦١٠ في مدينة ڤينيسيا.

فذاع صيت جاليليو أولاً في ايطاليا. وعينه دوق توسكانيا في منصب رياضي وفيلسوف في حاشيته، كما عين رئيساً لأساتذة الرياضيات في جامعة پيزا، دون الالتزام بإلقاء دروس.

وأثار كتاب جاليليو هذا ضجة في كل أوربا، وأصدر جاليليو طبعة ثانية منه في نفس السنة في مدينة فرانكفورت.

لكن هاهنا مشكلة اثيرت من ذلك الوقت ولا تزال مستعرة الأوار حتى يوم الناس هذا بين المؤرخين وهي: من صاحب الفضل في اختراع التلسكوب؟ هل هو صانع العدسات الهولندي: هانز لپرهاي Hans Lipperhey أو جاليليو؟ ألم يكن السبق لهذا الصانع الهولندي، ولم يفعل جاليليو إلا تحسين هذا الاختراع؟ يلوح أن هذا هو الرأي الأصوب. وقد أشار برتولت برشت Brecht إلى هذه المسألة في مسرحيته «جاليليو» التي ترجمناها ضمن سلسلة «المسرح العالمي» (التي تصدر عن وزارة الإعلام في الكويت) وفي المقدمة التي صدرنا بها هذه الترجمة وسّعنا القول في هذه المسألة، فليراجعها القارىء هناك.

ومن النتائج الأخرى التي توصل إليها جاليليو بفضل التلسكوب: أنه في سنة ١٦١٠ اكتشف الشكل البيضاوي لزُحل، وأَوْجُه الزُّهرَة. لكن تلسكوبه لم يستطع أن يكشف عن حقيقة الحلقات التي حول زحل، إذ ظنها جاليليو مجرد كواكب (توابع) قريبة جداً من هذا النجم.

وفي بداية سنة ١٦١١ سافر جاليليو إلى روما ليعرض ما اكتشفه بفضل تلسكوبه. لكن اليسوعيين في الكلية الرومانية ارتابوا في مكتشفاته في بداية الأمر، ثم اقتنعوا بعد ذلك بسلامتها. وأعجب به فدريكو اتشيزي Fedrico Cesi، وعينه عضواً في أكاديمية لنشاي، وكانت أول أكاديمية علمية في أوروبا، وقد أنشئت سنة ١٦٠٣. كذلك أبدى البابا وبعض الكرديناالات تقديرهم لهذه الاكتشافات لكن المودة بينه وبين الكنيسة الكاثوليكية لم تدم طويلاً. ذلك أنه برعاية أكاديمية لنشاي هذه، نشر جاليليو في روما سنة ١٦١٣ كتاباً بعنوان: «رسائل حول البُقَع الشمسية». وفي هذه الرسائل أيّد جاليليو - لأول مرة في كتاب مطبوع - نظام كوبرنيكوس صراحة وعلناً. وهنالك ثارت ثائرة رجال الدين وكنيسة روما الكاثوليكية ضد جاليليو.

ذلك أنه، أثناء عشاء في قصر الدوق أقيم في ديسمبر سنة ١٦١٣ أثيرت اعتراضات دينية على نظام كوبرنيكوس. ولم يكن جاليليو حاضراً هذه المأدبة، فتولى الدفاع عن موقف جاليليو من هذا النظام صديقه بندتو كستلّي Benedetto Castelli. فلما علم جاليليو بهذا الأمر، بعث برسالة طويلة إلى كستلّي أكد فيها أنه لا يجوز لرجال الدين التدخل في المسائل العلمية البحتة.

وفي أواخر سنة ١٦١٤ قام بعض القساوسة، في منابر كنائسهم في فيرنتسه، بالهجوم على جاليليو بسبب تأييده لنظام كوبرنيكوس في رسائله عن البقع الشمسية، المشار إليها منذ قليل. فلما علم كستلي بهذه الحملة، أطلع راهباً دومنيكانياً - قويّ النفوذ - على رسالة جاليليو إليه المشار إليها منذ قليل والتي أنكر فيها حق رجال الدين في التدخل في المسائل العلمية البحتة. فقام هذا الراهب الدومنيكاني - والرهبان الدومنيكان هم الجلاّدون الذين أداروا محاكم التفتيش وتولوا التعذيب. فيها - نقول: إن هذا الراهب Niccolas Larini انتسخ نسخة من رسالة جاليليو هذه إلى كستلي، وبعث بهذه النسخة إلى محكمة التفتيش في روما للتحقيق. هنالك أسرع جاليليو فأرسل نسخة محققة من رسالته تلك إلى القوم في روما، ثم أخذ يتوسع فيها لتصبح «رسالة إلى كريستينا» التي كتبها في سنة ١٦١٥، والتي نشرها بالطبع في سنة ١٦٣٦: وفي هذه «الرسالة» قرر جاليليو أنه لا الكتاب المقدس ولا الطبيعة يمكن أن يكذب، وأن البحث في الطبيعة هو ميدان العالِم، بينما التوفيق بين الوقائع العلمية وبين لغة الكتاب المقدس هو ميدان رَجُل الدين.

وفي أواخر سنة ١٦١٥ سافر جاليليو إلى روما - على عكس نصيحة أصدقائه وسفير توسكانيا في روما لغرضين: الأول أن يبيّض سمعته، والثاني أن يمنع، إذا استطاع، من إصدار قرار رسمي بمنع تعليم مذهب كوبرنيكوس القائل بأن الأرض هي التي تدور حول الشمس، وليس العكس. وقد أفلح جاليليو في تحقيق الغرض الأول، فلم يُتخذ قرار تأديبي في حقه، استناداً إلى رسالته إلى كستلّي أو إلى تأييده لمذهب كوبرنيكوس في كتابه عن «البُقَع الشمسية». لكنه أخفق في تحقيق الغرض الثاني. ذلك أن البابا، بولس الخامس، قد تضايق من إثارة مسائل تتعلق بتفسير الكتاب المقدس - وكان هذا الأمر موضوع خلاف عنيف بين البابا وبين البروتستنت - فشكّل الباب لجنة مهمتها تحديد العقيدة الدينية فيما يتعلق بحركة الأرض: فقررت اللجنة أن العقيدة الدينية تقضي بأن الشمس هي التي تدور حول الأرض. وأنذرت جاليليو - بتاريخ ٢٦ فبراير سنة ١٦١٦ - بأن عليه أن يتخلى عن رأي كوبرنيكوس وأن يمتنع من تأييده أو الدفاع عنه. لكن لم يتخذ أيّ إجراء ضده، ولم يصدر قرار إدانة لأيّ كتاب من كتبه، بينما أدين كتاب للاهوتي پاولو أنطونيو فوسكاريني Foscarini حاول فيه التوفيق بين حركة الأرض وبين ما ورد في الكتاب المقدس، ومُنع كتاب كوبرنيكوس وشرحٌ عليه قام به دييجو دي ثونيجا Diego de Zuniga إلى أن تصحّح فيه بعض المواضع.

ثم أصدر جاليليو كتابه «حوار حول نظامي العالم الرئيسيين» - أي نظام أرسطو وبطلميوس من ناحية، ونظام كوبرنيكوس. ويدور الحوار بين ثلاثة أشخاص: أحدهما يناصر كوبرنيكوس، والثاني يؤيد أرسطو وبطلميوس، أما الثالث فشخص مثقف يحاول كلا

المتحاورين الآخرين إقناعه واجتذابه إلى صفه. وفي الفصل التمهيدي يفحص الكتاب عن مذهب أرسطو في الكون فحصاً نقدياً ينتهي إلى ألا يرفض من آراء أرسطو إلا تلك التي تتعارض مع فكرة أن الأرض متحركة وأن الشمس ثابتة، أو التي تميّز تمييزاً حاداً بين الحركات السماوية وبين الحركات الأرضية. كذلك يرفض المؤلف الفكرة القائلة بأن للكون مركزاً، لا بأن الأرض تقوم في هذا المركز، كما يرفض القول إن حركة الأجسام الثقيلة تتجه نحو مركز الكون بدلاً من أن تتجه نحو مركز الأرض. لكنه لا يرفض فكرة الأرسطية القائلة بأن الحركات السماوية هي بطبعها دائرية. بل أكدّ جالليو أن الحركات الدائرية الطبيعية تنطبق أيضاً على الأشياء الأرضية والسماوية.

ومن الأفكار التي أكدّها جالليو في هذا «الحوار» فكرة نسبية الحركة والمحافظة عليها. وقد استعان جالليو بهاتين الفكرتين للتوفيق بين الفيزياء الأرضية وبين الحركات الكبيرة التي للأرض، رداً على الحجج التي ساقها بطلميوس والحجج التي أضافها تيشو براهه Tycho Brahe كذلك يناقش جالليو في هذا الحوار مسألة المسافات المحتملة بين النجوم الثابتة ومواقعها.

وقد أتم جالليو تأليف هذا «الحوار» في أوائل سنة ١٦٣٠. وحمله معه إلى روما، كيما يطبع بواسطة أكاديمية لنشاي. وطلب إذناً بطبعه، لكنه لم يحصل على الإذن بسرعة. فعاد إلى فيرنتسه دون الحصول على الإذن. وحدث أن عين فدريكو اتشيزي Fedrico Cesi مدير أكاديمية لنشاي. فكتب كاستلّي Castelli إلى جالليو يخبره أنه لن يحصل على إذن بطبع كتابه في روما، وينصحه بأن يطبعه في فيرنتسه فوراً. وأفلح جالليو في الحصول على إذن السلطات في فيرنتسه بطبع الكتاب، وطبع الكتاب وظهر في فيرنتسه في مارس ١٦٣٢. وأرسلت منه نسخ قليلة إلى روما. ومرت فترة قصيرة لم يحدث شيء ضد الكتاب. وفجأة صدر أمرٌ إلى الطابع بعدم بيع المزيد من النسخ؛ وطلب من جالليو التوجه إلى روما والمثول أمام محكمة التفتيش، في شهر أكتوبر سنة ١٦٣٠.

محاكمة جالليو

قلنا إن محكمة التفتيش قد أصدرت ـ بتاريخ ٢٤ فبراير سنة ١٦١٦ قراراً يقضي بإدانة القول بأن الشمس ثابتة وبأن الأرض متحركة، وأنه بتاريخ ٢٦ فبراير ١٦١٦ أنذر الكردينال بلّرمين Bellarmin جالليو «بألاّ يقرر، وألا يُعَلِّم، وألا يدافع، شفوياً أو بالكتابة» عن هذين القولين. ووعد جالليو بالطاعة. وفي ٥ مارس أصدرت الهيئة القائمة على تحريم الكتب Congregazime dell Indice ـ قراراً بوضع كتب كوبرنيكوس على ثبت الكتب المحرّمة.

وفي أغسطس سنة ١٦٢٣ تولى كرسي البابوية مافيو بربريني Maffeo Barberini باسم: أوربانو الثامن Urbänus, VIII. وكان جالليو صديقاً له منذ زمن طويل، وكان حامياً للآداب والفنون. فسافر جالليو إلى روما لتقديم فروض الولاء إليه، سنة ١٦٢٤. وحصل من البابا على إذن بمناقشة مذهب كوبرنيكوس في كتاب يؤلفه، بشرط أن تساق الحجج المؤيدة لنظام بطلميوس بنزاهة وموضوعية. لكن البابا أوربانو رفض إلغاء مرسوم سنة ١٦١٦، قائلاً لو كان الأمر بيده آنذاك لما صدر هذا القرار.

فلما أصدر جالليو كتابه «حوار...» وفيه كما رأينا نقاش حول نظام كوبرنيكوس؛ هاج بعض رجال الدين ضد جالليو وطالبوا بمحاكمته وإدانة هذا الكتاب. لكنهم لم ينجحوا في أول الأمر. فعادوا وأقنعوا البابا بحجة فعّالة وهي ـ أن جالليو قد وضع على لسان مؤيد نظام أرسطو الحجة الحاسمة ضد الحقيقة الحركية لحركة الأرض ـ وهي أن الله يستطيع أن يحدث أي أثر مطلوب بأية وسيلة ـ تقول: إنه وضع هذه الحجة على لسان الأرسطالي الساذج بشكل هازىء ساخر.

وكان جالليو قد ظن أنه بقوله صراحة في مستهل «الحوار...» بأنه سيعرض حجج كلا الطرفين: المؤيد لأرسطو، والمؤيد لكوبرنيكوس ـ بنزاهة وموضوعية ـ قد تحلل من وعده القاطع السابق الذي قطعه على نفسه تجاه الكاردينال بلرمين في ٢٦ فبراير ١٦١٦ بألاّ يقرر، وألا يعلّم وألا يدافع، شفوياً أو بالكتابة» عن نظام كوبرنيكوس.

لكن ظنه هذا خاب. وقامت محكمة التفتيش في روما بمحاكمة جالليو سرّاً. وانتهى التحقيق بإدانته بدعوى أنه نقض العهد الذي قطعه على نفسه عند إنذاره في ٢٦ فبراير ١٦١٦؛ وبدعوى أنه أيّد آراء لا تتفق مع ما ورد في الكتاب المقدس وصادقت عليه تقاليد الكنيسة. وأبلغ جالليو، في ٢٣ سبتمبر سنة ١٦٣٩ بضرورة المثول أمام المندوب العام للديوان المقدس Santo Uffizio (= محكمة التفتيش).

وتمت محاكمة جالليو للمرة الثانية بتهمة الهرطقة. وصدر الحكم في ٢٢ يونيو سنة ١٦٣٣، في القاعة الكبرى في دير الدومنيكان المسمى دير منيرڤا della Minerva؛ واضطر جالليو، وهو جاث على ركبتيه، أن يقرّ بأنه ارتكب خطيئة - وفقاً للصيغة التي أعدّتها المحكمة - حين اعتقد أن الأرض متحركة وأن الشمس في مركز مجموعة من الكواكب من بينها الأرض. وتعهد بأنه من الآن فصاعداً سيكون مطيعاً لسلطة الكنيسة وعقائدها، وبأن ينفذ كل العقوبات التي فرضت عليه. ومن بين هذه العقوبات: «السجن الشكلي» Carcere formale لدى الديوان المقدس. وتم فعلاً سجنه أولاً في مدينة سينا Siena، ثم بعد ذلك في الڤلاّ التي يملكها في قرية ارشتري arcetri (بالقرب من فيرنتسه).

وأمضى جالليو السنوات التسع الباقية من عمره وهو في حزن بالغ. أما أثناء سجنه في سينا فقد كان في عهدة أسقف سينا اسكانيو بكولومني Ascanio Piccolomini، الذي أحسن معاملته، لأنه كان - فيما قبل - تلميذاً له؛ وحثه على مواصلة أبحاثه في الميكانيكا. وأخذ جالليو في تأليف كتاب - على شكل حوار أيضاً - لعرض نتائج أبحاثه السابقة في الفيزياء.

فلما بلغ الديوان المقدس أن جالليو يعامله أسقف سينا معاملة حسنة، أصدر قراراً بنقله في أوائل سنة ١٦٣٤ إلى الڤلا التي يملكها جالليو في قرية أرشتري المطلة على التلال المطلة على فيرنتسه ومن المحتمل أنه بمناسبة هذا الانتقال من سينا إلى أرشتري قال العبارة المشهورة المنسوبة إليه وهي Eppure si muove (= ومع ذلك فإنها (= أي الأرض) «تتحرك». وقد عثر على هذه العبارة مكتوبة على صورة لجالليو وهو في السجن، صورة رسمها سنة ١٦٤٠ إما الرسام الأسباني الكبير موريليو Murillo أو أحد تلاميذه في مدريد.

وتشوق جالليو إلى العودة إلى فيرنتسه لرؤية ابنته الكبرى اتشلسته Celeste ليكون بالقرب منها، لكنها توفيت في إبريل سنة ١٦٣٤ بعد مرض قصير. ثم توالت عليه المصائب، وأشدّها إصابته بالعمى في سنة ١٦٣٨ وهو في الرابعة والسبعين من عمره. ولم يبق له من عزاء إلاّ زيارة بعض تلاميذه المخلصين، ثم خصوصاً في مواصلة البحث العلمي، على الرغم من عدم توافر أدوات البحث وهو في إقامته الجبرية في أرشتري. لكنه استطاع مع ذلك أن يصدر كتابه الرئيسي، وعنوانه: «أقوال وبراهين رياضية حول علمين جديدين يتعلقان بالميكانيكا والحركات المحلية... مع ملحق عن مركز الثقل الخاص ببعض الجوامد». وقد طبع في مدينة ليدن في هولندة سنة ١٦٣٨.

والعلمان الجديدان اللذان يعالجهما هذا الكتاب يتعلقان خصوصاً بعلم الهندسة فيما يتعلق بصلابة المواد، وبعلم الرياضيات فيما يتعلق بعلم الحركة Kinamatic. والعلم الأول يستند إلى قانون الرافعة. والعلم الثاني يقوم على أساس افتراض الاطراد والبساطة في الطبيعة، مع إيراد بعض الفروض الديناميكية. وهذان العلمان هما الأساس في الفيزياء الحديثة، ليس فقط لأنهما يشكلان عناصر الدراسة الرياضية للحركة، بل وأيضاً لأنهما عالجا مسائل في التجريب الفيزيائي مع اقتراحات بحلول لها.

والكتاب كتب هو الآخر على شكل محاورات جرت في أربعة أيام. وبعد وفاته أضيف إليها محاورتان: الخامسة والسادسة (في اليومين الخامس والسادس).

الجوانب الفلسفية

في إنتاج جالليو

من الناحية الفلسفية يمكن أن نقول إن أكبر إسهام لجالليو هو في تشييده للمنهج التجريبي على نحو كامل أو شبه كامل. هكذا حكم عليه امانويل كنت، وأوجيست كونت وهوول Whewell. ذلك أن جالليو كان يستخلص المبادىء من الملاحظة، ويحقق الفروض بواسطة تجارب دقيقة. والتجربة عند جالليو هي عَصَب المنهج العلمي التجربة من حيث هي تسير بطريقة نظامية، بأن تفحص

ظواهر الطبيعة، وترتفع منها تدريجياً إلى القوانين التي تحكمها. والتجربة هي في الأساس حسّية، لكنها بما تؤدي إليه من فرض الفروض وتحقيق لهذه الفروض لا بد لها أن تكمّل بالتفكير العقلي. ولهذا فإن الحواس والعقل تتضافر معاً لتكوين المنهج التجريبي. لكن مهمة العقل ـ عند جالليو ـ لا تقتصر على تفسير الظاهرة الحسّية وتصحيح الأخطاء التي قد تقع فيها الحواس، بل تمتد هذه المهمة إلى تزويد العلم بالمفهومات والمقولات التي تجعل الظواهر مفهومة وقابلة للخضوع لقوانين كلية. وهكذا جمع جالليو بين الحواس والعقل في منهج البحث العلمي لأول مرة في تاريخ البحث العلمي. إن العقل يصوغ مفهومات ويطبقها على الظواهر لأنه استخلصها من الوقائع الطبيعية بطريقة موضوعية خالصة. والعلم يقرر التسلسل العلّي بين الوقائع، لأن نظام الطبيعة يكشف عن ضرورة الرابطة العلية بين الظواهر. وهذا النظام يوحي إلى عقل الإنسان بمفهوم «العِلّية»، ويكشف عن إمكان استخدامه استخداماً فعّالاً. ومن المفهومات الأخرى الرئيسية عند جالليو: الكمية. وقد وجد جالليو في مفهوم الكمية ما يغنيه عن الفروض الكيفية التي ادعى بها العلم في العصر الوسيط ذلك أن علماء العصر الوسيط كانوا يبالغون في استخدام مفهوم «الكيفية»، ومن ثم أسرفوا في البحث عن «الماهية» و«النوع»، و«العلة الغائية» كتفسير ظواهر الطبيعة. وكانت نتيجة ذلك أنهم اقتصروا على التعريفات المستمدة من المعلولات التي تنتجها الأشياء أما العلم ـ عند جالليو ـ فهو كمّي، يفسّر الظواهر عن طريق النسب الكمية الرياضية بين العناصر التي تؤلف الشيء. إن الكم يعبّر عن النِّسَب بين الظواهر، عن العلاقات المتبادلة بين المقادير في الطبيعة.

وهكذا بعد أن كان العلم ميتافيزيقياً، صار العلم بفضل جالليو ـ علماً بما هو قابل للمقياس وما هو نسبي بعضه إلى بعض. فالحركة ـ مثلاً ـ أو موضع الأجسام هي مُعطىً نسبي للتجربة في الظواهر، وليست تحديداً مطلقاً.. وهكذا انتهى جالليو إلى القول بأن ثمّ هندسة حاضرة في الأشياء وتحدد وتنظم علاقاتها؛ وبأن الله قد كتب كتاب الطبيعة بلغة رياضية. ومن ثم قال الجملة المشهورة: «إن الطبيعة مكتوبة بلغة رياضية» la natura é scritta in lingua matematica. نعم، إن كتاب الطبيعة قد رسمه الله بزوايا، ودوائر، ومربعات وسائر الأشكال الهندسية. ومن ناحية أخرى الطبيعة حركة، وكل تغيرات الحواس، وهي ذاتية في مظهر ها، هي في نهاية التحليل ناتجة عن الوضع وعن حركة الجزيئات اللامتناهية الصغر في المادة.

ويؤكد جالليو أن من المستحيل النفوذ إلى الماهية الذاتية الحقيقية للمواد الطبيعية. ولهذا يجب على الإنسان أن يكتفي بمعرفة العوارض التي تعرض للأجسام الطبيعية. والعوارض هي الوقائع، وهي الظواهر، وليس لنا أن نطلب «الشيء في ذاته» فهذه محاولة مصيرها الإخفاق حتماً. والتفسير العلمي لا يقوم باستعادة التسلسل العِلّمي المفضي إلى وجود كل معلول طبيعي. ويقول جالليو ساخراً: «إن حالة النعيم العظيم هي وحدها التي تسمح لنا بمثل هذه المعرفة» (مجموع مؤلفاته، حـ٥ ص١٨٨).

ويؤكد جالليو أن الواقع يتصف بالمعقولية، ذلك لأن الله، هذا الموجود اللانهائي، قد خلق العالم على مقياس العقل، لا العقل الإنساني الذي لا يفهم العالم إلاّ في حدود طاقاته، أي في حدود ما هو مشترك بينه وبين العقل الإلٰهي، وإنما على مقياس العقل الإلٰهي الكلي.

نشرات مؤلفاته

هناك نشرة كاملة لمؤلفات جالليو بعنوان: Opere di Galileo, Galilei-Edizione Nazionale، أشـــرف عليها A. Farraro وI Del lunga، في عشرين مجلداً، طبعت في فيرنتسه في السنوات ١٨٩٠ ـ ١٩٠٩. وأعيد طبعها في ١٩٢٩ ـ ١٩٣٩. ثم طبعت طبعة جديدة ابتداء من سنة ١٩٦٤. وتحت عنوان Opere نشرها P. Paganini في ٥ مجلدات، فيرنتسه ١٩٢٥، وطبعت طبعة جديدة في سنة ١٩٦٤. ثم طبعها S. Timpanaro في مجلدين، ميلانو ١٩٣٦ ـ ١٩٣٨؛ وطبعها F. Flora في ميلانو سنة ١٩٧٣. وتحت عنوان Il pensiero di G.G نشر G. Papini شذرات فلسفية لجالليو؛ في مدينة Lanciano سنة ١٩٠٩.

مؤلفاته

- «في الحركة»، سنة ١٥٩٠ - ١٥٩١.
- «ميكانيكيات»، سنة ١٥٩٤ - ١٥٩٥.
- «الرسول السماوي»، سنة ١٦١٠.
- «قول في الأشياء التي تقوم في السماء»، سنة ١٦١٢.
- «رسائل عن البُقَع الشمسية»، سنة ١٦١٣.
- «المحاول» Jl saggicatore، سنة ١٦٢٣.
- «حوار حول النظامين الكبيرين للعالم»، سنة ١٦٣٢.
- «أقوال وبراهين رياضية تتعلق بالعلوم الطبيعية»، سنة ١٩٣٨.

مراجع

- A. Favaro: Galileo Galilei. Modena, 1910.
- V. Fazio - Allmayer: Galileo Galilei. Palerrmo, 1912.
- E. Wohlwill: Galileo und sein Karmpf für die Kopernikanische lenre. Hamburg und Leipzig, 1909 - 1926.
- L. Olschki: Galileo und seine Zeit. Halle, 1927.
- E. Chiriotti: Galileo Galilei. Torineio, 1928.
- A. Koyré: Etudes galiléennes, 3 vols, Paris, 1935.
- G. Gentile: «Galileo e i filosofi napoletani» in: Studi sul Rinascimento, 2ª ed. Frienze, 1936.
- S. Caramela: la vita e il pensieo di Galileo Galiglei. Cataria, 1945.
- A.Banfi: Galileo Galilei. Milano, 1948; 2ª ed. 1961.
- C. Carbonara: La vita e il pensiero di Galileo Galilei. Napoli, 1963.
- William R. Shea: Galileo's intellectual Revolution. New York. Science History Publications, 1972.
- William A. Wallace: Prelude to Galileo. Dordrecht, Reidel, 1981.

جالينوس

Galenus

(١٢٩/ ١٣٠ - ١٩٩/ ٢٠٠)

هو أكبر أطباء العصر القديم بعد بقراط. وهو في الوقت نفسه فيلسوف وشارح لآراء أفلاطون وأرسطو وتاوفرسطس وخروسفوس وأبيقور. وسنقتصر هاهنا على هذا الجانب الفلسفي من إنتاجه.

وولد جالينوس في فرغاموم في إحدى السنوات الأربع التالية: ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١ بعد الميلاد. ويرى إلبرج J. Ilberg خير الباحثين في سيرته أن الأرجح هو أن يكون ولد في سنة ١٢٩. وكان أبوه مهندساً معمارياً في فرغاموم. وتلقى تعليماً جيداً في الرياضيات. وفي سن الأربعة عشرة درس الفلسفة، وشملت هذه الدراسة مختلف المدارس الفلسفية. وبناء على حلم - فيما يزعم - قرر أن يتخصص في الطب.

وفي الطب تتلمذ أولاً على ساتيروس Satyrus في مدينة فرغاموم، وكان ساتيروس في هذه المدينة منذ أربع سنوات، وكذلك كان فيها لوقيوس كوسبيوس روفينوس Rufinus، مؤسس معهد اسقلابيوس في نفس المدينة، الذي صار قنصلاً في سنة ١٤٢ ميلادية، وكان جالينوس على صلة به.

وقد ألف جالينوس عدة كتب بينما كان لا يزال تلميذاً في فرغاموم، ذكر هو عناوين ثلاثة منها هي: «فن تشريح الرحم»، «تشخيص أمراض العين»، «التجربة الطبية». ولم يبق لنا الثاني منها ويدل الكتاب الأول على اهتمامه منذ شبابه بعلم التشريح.

وتوفي والده وهو في سن العشرين. وبعد ذلك بمدة غير طويلة سافر جالينوس إلى أزمير لدراسة الطب على الطبيب فيلوفس Pelops، وهو يقول عنه إنه ثاني معلميه في الطب كذلك دَرَس الفلسفة الأفلاطونية على ألبينوس Albinus وكان جالينوس في الفلسفة مولعاً بالأفلاطونية، وسيكون لها تأثير كبير في تفكيره الفلسفي، كما أنه في الطب سيتأثر خصوصاً ببقراط. ومن هنا نراه يجمع بين أفلاطون وبقراط في كتاب بعنوان «آراء بقراط وأفلاطون».

ومن أزمير سافر إلى كورنتوس، ليواصل تحصيل الطب على يد نومسيانوس Numisianus.

ثم سافر إلى الإسكندرية التي كانت آنذاك عاصمة الدراسات الطبية والفلسفية والفلكية والرياضية ومن المسلّم به أن جالينوس أمضى في الإسكندرية سنوات عديدة (راجع عن إقامة جالينوس في الإسكندرية مقالة Walsh: «Galen's studies in the alexandrian school», in: annals of Medical History 9 (1927) p. 132 - 143). وقد هيأت له الإسكندرية خصوصاً دراسة الهياكل العظمية للجثث البشرية، وإن لم تمكنه من تشريح الجثث.

وفي سنة ١٦١ ميلادية، في مطلع حكم الأمبراطورين الأنطونيين، وصل جالينوس إلى روما. وسرعان ما مارس هناك مهنة الطب وأفلح في علاج عدد من أصحاب النفوذ المرضي. ومن بينهم الفيلسوف المشائي يودموس Eudemus، الذي عرّف جالينوس بأحد كبار الحكام وهو فلافيوس بويتوس Flavius Poethus وهذا الأخير حث جالينوس على تأليف أعظم كتبه في التشريح والفسيولوجيا. ودعا جالينوس إلى القاء محاضرات عامة في التشريح. وكان بين مستمعيه مواظفون رومانيون كبار، وقناصل، وسوفسطائيون مشهورون، وخطباء، مثل هادريان الذي من صور (لبنان) وديمتريوس السكندري. وقد أثر هؤلاء السوفسطانيون المتأخرون في جالينوس. وإلى معاشرته لهؤلاء السوفسطانيين المتأخرين تعزى ثلاث خصال بارزة في جالينوس، هي: الاتساع في القول، والغرور، والولع بالجدال والمناظرة. وقد خاض جالينوس الكثير من المساجلات والمجادلات مع كثير من العلماء في روما. ويبدو أنها أرهقته، إلى درجة أنه اشتاق إلى العودة إلى فرغاموم. وفعلاً غادر روما، لأسباب عديدة منها انتشار وباء في روما، وشدّة ما تحمله من عناء وإرهاق في مناظراته.

لكنه ما لبث أن عاد إلى ايطاليا لما أن دعاه الأمبراطور مارقس أوريليوس ولوقيوس ڤيروس Lecuis Verus إلى الحضور إلى أكويلايا Aquileia. فلبى هذه الدعوة، ومارس الأعمال الطبية في كثير من بلاد ايطاليا. ولما صار قومودس Commodus امبراطوراً في سنة ١٨٠م، اتصل به جالينوس اتصالاً واسعاً. وكذلك اتصل بالأمبراطور سبتيموس سويروس Septimus Severus الذي صار أمبراطوراً في سنة ١٩٣.

وفقد جالينوس قسماً كبيراً من مكتبته في الحريق الذي شب في «معبد السلامة في روما». في سنة ١٩٢م.

ولسنا ندري أين أمضى جالينوس بقية عمره: في روما، أو في فرغاموم. وتوفي في سنة ١٩٩/ ٢٠٠ ميلادية.

مؤلفاته في الفلسفة

وكما كتب جالينوس العديد من الكتب في الطب بفروعه المختلفة، كذلك كتب عدة مؤلفات ـ أقل عدداً بكثير ـ في الفلسفة. وقد أورد عناوين مؤلفاته كلها ـ إلى وقت تأليفه ـ في فهرسين لكتبه (فينكس كتبه ـ كما يقول حنين بن إسحاق الذي ترجم هذين الفهرسين». ونورد هاهنا ما ذكره من كتبه في الفلسفة: ونبدأ بكتبه في المنطق.

١ ـ «في البرهان» ـ وهو أهم كتبه في الفلسفة، ويتألف من خمس عشرة مقالة.

٢ ـ «في المقدمات المتكافئة».

٣ ـ «في عدد الأقيسة».

٤ ـ «المدخل إلى المنطق».

٥ ـ «في الأقوال السوفسطائية».

وأما في الأخلاق فيذكر له الكتب التالية:

١ ـ «في العادات».

٢ ـ «في الخلو من الأحزان».

٣ ـ «في الاتفاق في الرأي».

٤ ـ «في اختلاف الرأي».

٥ ـ «في الحياة الخاصة».

٦ ـ «في ترتيب الأفعال».

وكلها ضاعت في أصلها اليوناني.

٧ ـ «في تشخيص وعلاج ما يحدث في بعض النفوس من آفات».

وكتب عدداً كبيراً من الكتب في شرح ودراسة أفلاطون، وأرسطو، والرواقيين، والأبيقوريين، وهي تدلُّ على الاتجاه التجميعي التلفيفي بين المذاهب المختلفة. ففي فلسفة أفلاطون كتب الكتب التالية:

١ - «في أغراض أفلاطون».

٢ - «في آراء أفلاطون».

٣ - «في ما في (محاورة) طيماوس لأفلاطون من الطب».

٤ - «ما في (محاورة) فيلابوس من الاستدلالات».

وبالنسبة إلى أرسطو وثاوفرسطس كتب جالينوس شروحاً على كتبهما في المنطق.

وفيما يتعلق بالرواقية كتب كتاباً بعنوان: «في النظريات المنطقية عند خروسفوس»، كما كتب كتاباً بعنوان: «في التحليل الهندسي عند الرواقيين».

وفيما يخص أبيقور كتب:

١ - «في السعادة والحياة السعيدة بحسب أبيقور».

٢ - «في الأفعال السعيدة عند أبيقور».

وبقيت لدينا الكتب التي تجمع بين الطب والفلسفة، وما فيها من طب هو الذي أنقذها من الضياع - مثال ذلك كتاب: «في آراء بقراط وأفلاطون»، ويقع في ٩ مقالات. وقد نشره أيفان فون مُلّر في كتاب: «مؤلفات جالينوس الصغرى» (جـ٢ ص٣٢ - ٧٩). .Galeni serm. min.

وكتب جالينوس الفلسفية التي ترجمت إلى العربية هي:

١ - «في أن الطبيب الفاضل فيلسوف» نقلها حنين بن إسحاق، وهي مقالة واحدة».

٢ - كتاب «ما يعتقده رأياً» - نقل ثابت بن قرة، مقالة.

٣ - كتاب «البرهان»، خمس عشرة مقالة - موجود بعضها.

٤ - «تعريف المرء عيوب نفسه» - ترجمة توما وإصلاح حنين، مقالة.

٥ - كتاب «الأخلاق»، نقل حُبَيش، أربع مقالات.

٦ - كتاب «انتفاع الأخيار بأعدائهم» - نقل حُبَيش، مقالة.

٧ - كتاب «ما ذكره فلاطن في «طيماوس»، الموجود منه بالعربية مقالة بنقل حنين، وترجم إسحاق الثلاث الباقية.

٨ - كتاب «في أن قوى النفس تابعة لمزاج البدن» - نقل حبيش، مقالة.

٩ - كتاب «المحرّك الأول لا يتحرك» - نقل حنين، مقالة؛ ونقل عيسى بن يحيى وإسحاق.

١٠ - كتاب «المدخل إلى المنطق» - نقل حُبَيش، مقالة.

١١ - كتاب «عدد المقاييس» - نقل اصطفن بن بسيل، وإسحاق أيضاً.

١٢ - كتاب «تفسير الثاني من كتب أرسطاطاليس» - نقل إسحاق بن حنين، ثلاث مقالات - والمقصود «بالثاني»: الكتاب الثاني من منطق أرسطو، وهو كتاب «العبارة».

١٣ - «آراء بقراط وأفلاطون» - ترجمة حبيش، عشر مقالات.

وقد نشرنا نحن من هذه الترجمات كتابين: (١) «في الأخلاق»، (٢) «في أن قوى النفس تابعة لمزاج البدن»، وذلك في كتابنا «دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب». ونشرنا في نفس الكتاب ترجمة عربية قديمة لرسالة جالينوس التي بعنوان: «في الحث على تعلم العلوم والصناعات».

راجع في هذا كله كتابنا: «انتقال الفلسفة اليونانية إلى العالم العربي» (بالفرنسية، طـ٢، باريس ١٩٨٧، ص١٢٧ - ١٢٨).

آراءه الفلسفية

اتبع جالينوس في أبحاثه الطبية المنهج التجريبي. . لكن نظراً إلى أن تشريح جثث الموتى كان ممنوعاً، فإنه اضطر إلى الاقتصار على تشريح الحيوان، وعلى وصف الهياكل العظمية للأموات. وحرص على الربط بين

التحليل الفسيولوجي والملاحظات التشريحية. وكان يجري تشريحاته الحية على النسانيس والقردة.

في المنطق الصوري عارض جالينوس ما ذهب إليه خروسفوس الرواقي من إمكان رد كل أنواع الأقيسة إلى الأقيسة الشرطية. ورأى أن المنطق الصوري يجب أن يسير في الاتجاه الذي بناه أرسطو وثاوفرسطس. وزاد في أشكال القياس الثلاثة التي قال بها أرسطو، بأن وضع شكلاً رابعاً هو عكس الشكل الأول: إذ فيه يكون الأوسط موضوعاً في الصغرى، محمولاً في الكبرى. (راجع في هذا كتابنا: «المنطق الصوري والرياضي»، القاهرة ط١ ١٩٦١، ط٥ الكويت ١٩٨٠). وابن رشد هو الذي نسب إلى جالينوس اختراع هذا الشكل.

وكذلك زاد في العلل الأربع التي قال بها أرسطو، بأن قال بعلة خامسة هي العلة الآلية cause instrumentale.

وفي فلسفة الطبيعة قال إن الكيفيات ليست أجساماً. وقال إن النفس، وإن كانت مركبة من أجزاء، فإنها ليست جوهراً.

وعلى الرغم من إنكار جالينوس لكل ما يتجاوز الحسّ، فإنه وافق على ما ذهب إليه أفلاطون من القول بأن النفس الإنسانية تنقسم إلى أربعة أنواع.

وعنى جالينوس عناية خاصة بالأخلاق واللاهوت. وهو موقن بوجود الآلهة، ويؤكد العناية الإلهية. لكنه يقول إن الآلهة هم العقل (نوس nous) الذي ينفذ في كل العالم، وبهذا يقترب من مذهب الرواقيين. وجالينوس يرى أن الفلسفة والدين شيء واحد.

وهو في المنطق والفيزياء والميتافيزيقا يأخذ بمذهب أرسطو بوجه عام.

نشرات مؤلفاته

الطبعة الكاملة لما بقي لنا من مؤلفات جالينوس هي تلك التي قام بها G. Kühn ضمن مجموعة مؤلفات الأطباء، في عشرين جزءاً، في ليبتسك سنة ١٨٢١ - ١٨٣٣ مع ترجمة لاتينية. وأعيد طبعها بالأوفست في هلدسهيم ١٩٦٤ - ١٩٦٥.

وشرعت الأكاديمية البروسية للعلوم في نشر مؤلفات جالينوس نشرة نقدية، بدأت في الظهور في سنة ١٩٠٨ وما تلاها.

ونشر «المؤلفات الصغرى» Opera Minora مركفردن، وإيفان مُلّر، وهيلريش Heilreich، في ليبتسك ١٨٨٤ - ١٨٩٣، ضمن مجموعة Teubner،

ونشر G.V. Daremberg «المؤلفات التشريحية والفسيولوجية والطبية لجالينوس» في جزأين، باريس ١٨٥٤ - ١٨٥٧.

ونشر J. Man «المدخل إلى المنطق»، برلين ١٩٦٠؛ كما نشر Inshtutio logica بعناية J.S. Keifer في بلتيمور، ١٩٦٤. وكذلك نشر W. Harhins وPiere. كتاب: «في انفعالات النفس وأخطائها»، كولمبوس، أوهايو، ١٩٦٤.

مراجع

- E. Chauvet: la psychologie de Galien, 2 vols. Caen, 1860 - 1867.

- E. Chauvet: Galien, deux diapitres de la morale pratique, Caen, 1874.

- E. Chauvet: la logique de Galien, in: séauces et travaux de l'Acad. de scien, morales et pol., 1882, ff. 430 - 451.

- A. Olivieri: «Osser-vazioni sopra un'opera morale di Galeno», in Atti Acaecl. di archeal. lett ed arti», Napoli, 1909.

- L. Thorndike: History of Magic and Experimental Science. London and New-York, 1929, pp. 117 - 181.

- W. Stakelum: Galen and the logic of Propositions. Roma, 1940.

- A.J. Festugière: «le Compendium Timaei de Galien», in Rev- des études grecques, 1952, pp. 97 - 116.

- G. Sarton: Galenus of Pergamon, Lawrence Univeisity of Kansas, 1954.

- Ivan Meuller: «Ueber Galens Werk von wissensehaft-lichen Beweis, in: Abh. d.philos- philo. Klasse d. König. Bayer. Akad. d. Wissen». 1897, pp. 405 - 478.

- E. Chauvet: la théologie de Galien. Caen, 1973.

- W. Jeager: «Galenus Wissenschaftsl. u.d. Nenplat». in: Nemesios V.Emesa. Berlin, 1914, pp. 4-67.

- Galenus: Einfiuhrung in die logik, übessetzt von Emil Orth. Roma, 1938.

جدامر

Gadamer (Hans Georg)

(1900 -)

فيلسوف ألماني.

ولد في ماربورج في ١١ فبراير ١٩٠٠.

دَرَس في برسلاو، وماربورج، ومُنْشن (ميونخ). وحصل على الدكتوراه الأولى بإشراف پاول ناتورب Natorp، وعلى الدكتوراه المؤهلة للتدريس في الجامعة Habilitation بإشراف هيدجر في جامعة ماربورج سنة ١٩٢٩. وصار أستاذاً ذا كرسي للفلسفة في جامعة ليبتسج سنة ١٩٣٩؛ ثم انتقل إلى جامعة فرانكفورت في سنة ١٩٤٣، ثم إلى جامعة هيدلبرج في سنة ١٩٤٩. ومنذ سنة ١٩٥٣ صار رئيس تحرير «المجلة الفلسفية» Philosophische Rundschau. وقد تعرفت إليه في يونيو سنة ١٩٨٣ بمناسبة احتفال اليونسكو بالذكرى المئوية الأولى لميلاد كارل يسپرز حيث اشتركنا في إلقاء أبحاث في هذا الاحتفال بقصر اليونسكو في باريس.

مؤلفاته

أهم مؤلفاته هي:

١ - «الأخلاق الديالكتيكية عند أفلاطون»، ليبتسك ١٩٣١ (ط٢ سنة ١٩٦٧ في هامبورج) Plato's dialektische Ethik.

٢ - «أفلاطون والشعراء، فرانكفورت - على - نهر - الماين ١٩٣٤.

٣ - «الشعب والتاريخ في تفكير هردر»، فرانكفورت ١٩٤٢.

٤ - «باخ وڤيمار»، ڤيمار، ١٩٤٦.

٥ - «جيته والفلسفة»، ليبتسك، ١٩٤٧.

٦ - «في أولية الفلسفة»، ليبتسك، سنة ١٩٤٨ Ueber die Ursprünglichkeit der Philosophie.

٧ - «في المجرى الروحي للإنسان»، جودسبرج، ١٩٤٩ Von geistigen lauf des menschen.

٨ - «الحقيقة والمنهج. ملامح التفسير الفلسفي»، توبنجن ١٩٦٠ (ط٢ ١٩٦٥، ط٣ ١٩٧٢).

٩ - «التفسير والنزعة التاريخية»، في «المجلة الفلسفية» سنة ١٩٦٢، الكراسة رقم ٤.

١٠ - «الحركة الفينومينولوجية»، في «المجلة الفلسفية» ١٩٦٣، الكراسة ١ - ٢.

١١ - «مشكلة الوعي التاريخي» (بالفرنسية)، لوڤان ١٩٦٣، ٦.

١٢ - «الديالكتيك والسفسطة في رسالة أفلاطون السابعة»، هيدلبرج.

١٣ - مادة «التفسير» Hermeneutik في «المعجم التاريخي للفلسفة» حـ٣ عمود ١٠٦١ - ١٠٧٣، بازل ١٩٧٤.

فلسفته

كانت الفلسفة السائدة في ألمانيا قبيل الحرب العالمية الأولى (١٩١٤ - ١٩١٨) هي الكنتية الجديدة. لكن غداة هذه الحرب أخلت الكنتية الجديدة مكانها لمذهب الظاهريات وللوجودية.

فجاء جدامر ووجه اهتمامه أولاً إلى الفلسفة اليونانية، وخصوصاً إلى فلسفة أفلاطون والديالكتيك الأفلاطوني. ولهذا دارت مؤلفاته الأولى حول «الأخلاق الديالكتيكية عند أفلاطون»، وموقف أفلاطون من الشعر والشعراء. ورأى أن الديالكتيك الأفلاطوني هو نموذج للمعرفة الملتزمة بالتاريخية.

وعني بالبحث في مشكلة الحقيقة؛ وتجلى ذلك في كتابه الرئيسي وعنوانه: «الحقيقة والمنهج». وقد تبين له أن الأمر هو أمر «تفسير» Hermeneutik. وواجه مشكلة الحقيقة كما تتجلى خارج العلوم. ذلك أن الفكر الحديث يرى أن المنهج العلمي هو وحده الذي يضمن تجربة الحقيقة. لكن جدامر رأى الأمر على عكس ذلك،

فطلب الحقيقة خارج ميدان العلوم الطبيعية، وخصوصاً في الفن: ففي الفن يعاني الإنسان تجربة الحقيقة بالقدر الذي به يتأثر بالعمل الفني. وتبعاً لذلك ينبغي ألا تعتبر تجربة الفن مجرد مسألة ذوق. فالالتقاء بالعمل الفني واقعة تاريخية جديدة تنتسب إلى تاريخ هذا العمل الفني، كما تنتسب إلى تاريخ تفسيراتنا. واللقاء مع لغة الفن هو لقاء مع عملية غير تامة ويؤلف جزءاً من هذه العملية.

وفي مادة Hermeneutik في «المعجم التاريخي للفلسفة» (حـ٣ عمود ١٠٦١ ـ ١٠٧٣) قدم جدامر عرضاً تاريخياً دقيقاً لمعنى «التفسير». وفيها ميّز أولاً بين «التفسير اللاهوتي» و«التفسير القانوني». فالتفسير اللاهوتي هو من تأويل الكتاب المقدس. وقد بدأ في المسيحية في عصر آباء الكنيسة، وخصوصاً عند القديس أوغسطين في كتابه: «العقيدة المسيحية». وقال إن نواة التفسير القديم هي مشكلة التأويل الرمزي. ونجده عند السوفسطائية وفي تفسير قصائد هوميروس الملحمية.

أما في العصر الحديث فالتفسير اللاهوتي وجد في اشليرماخر أكبر مؤسّسيه. ثم جاء دلتاي فطبق التفسير على حوادث التاريخ وبدلتاي تأثر هيدجر، فدعا إلى تفسير أحوال الوجود. ذلك أن هيدجر أخذ الـHermeneutik من دراساته اللاهوتية ثم من نظرية دلتاي في العلوم الروحية (راجع هيدجر: Unterwegs ص٩٦ وما يليها). لكن استعماله «للتفسير» يجب أن يفهم وفقاً لمعاني «التجربة الحية» Erlebinis و«الوعي»، مما يشير دائماً إلى الذاتية الخلاّقة. و«التفسير» عند هيدجر يفهم بثلاثة معانٍ: ١) «الظاهريات التفسيرية»، وهدفها فهم الوجود، وتفسير الآنية، وفقاً للمنهج الفينومينولوجي، وذلك لاستخلاص ما هو مستور أو منسيّ في وجود الموجود. ٢) والمعنى الثاني هو «تفسير الآنية»، وتحليل الوجود الماهوي، وهو الكشف عن «الوجود ـ في ـ العالم». ٣) والمعنى الثالث للتفسير عند هيدجر أكثر شمولاً. وذلك بتفسير «اللوجوس» أي بيان شروط (أو أحوال) إمكانية البحث الأنطولوجي. وفي هذا الباب يندرج اهتمام هيدجر بالبحث في اللغة.

وفي إثر هيدجر ومتأثراً به كل التأثر جعل جدامر جماع فلسفته في التفسير، وتوسّع خصوصاً في مسألة اللغة والتفسير، لأنه رأى «أن لغوية الفهم هي التحقيق العيني للوعي ذي التأثير التاريخي» («الحقيقة والمنهج» ص٣٦٧).

مراجع

- Die Gegenwart der Griechen in neuerem Denken. Tubingen, 1960.

- H. Kuhn: «Wahrheit und geschichtliches verstehen», in Hist. Zeitschrift, okt. 1961, pp. 376 - 89.

- G. Vattimo: «Estetica ermeneutica in H.G.Gadamer», in Rivista di Estetica, 1963, pp. 117 - 130.

جروتيوس

Grotius (Hugo)

(في الهولندية Hing de Groot)

(1583 - 1645)

مشرّع قانوني ولاهوتي هولندي

ولد في دلفت Delft (هولندة) في ١٠ ابريل ١٥٨٣، وتوفي في روستوك Rustock (ألمانيا) في ٢٨ أغسطس ١٦٤٥.

كان طالباً خارقاً للعادة، حصل على الدكتوراه في القانون وهو في الخامسة عشرة من عمره واتقن اللغة اللاتينية اتقاناً تاماً في مطلع شبابه. وكان عضواً في وفد أرسل إلى الملك هنري الرابع، ملك فرنسا، فأعجب به إعجاباً كبيراً ولقبه بلقب «أعجوبة هولندة». وصار رجل قانون، ولاهوتياً، ومؤرخاً، ودبلوماسياً. وفي سنة ١٦٠٣ عُين محامياً عاماً ومشرعاً لهولندة.

فقد دخل في جامعة ليدن Leiden (هولندة) وهو في الثانية عشرة من عمره، وبقي فيها ثلاث سنوات. وأدهش نضوجُه المبكر جداً العالم الهولندي الكبير يوسف اسكاليجر Joseph Scaliger الأستاذ في جامعة ليدن آنذاك، فأشرف على توجيه دراساته. وفي سنة ١٥٩٧ ناقش الرسائل التي تقدم بها في الفلسفة والتشريع والرياضيات. وفي سنة ١٥٩٨ رافق إلى باريس السفير الهولندي إلى باريس Barmeveldt، وقدمه إلى ملك فرنسا هنري الرابع فأحسن استقباله. وبعد أن أقام سنة

في فرنسا، في أثنائها منح لقب دكتور في القانون من جامعة أورليان عاد إلى دلفت. ولما عاد إلى وطنه قرر العمل في المحاماة، وترافع لأول مرة وهو في السادسة عشرة من عمره أمام محكمة دلفت ولكنه في الوقت نفسه واصل اطلاعه على كتب الأدب والفلسفة والتاريخ، حتى حصّل تحصيلاً هائلاً في هذه المجالات. وبمساعدة أبيه نشر في سنة ١٥٩٩ مؤلّفات مارتينوس كاپلاً Capella وزوّدها بتعليقات وفيرة تدل على اطلاعه الواسع على علوم الأوائل. وترجم، في نفس السنة، إلى اللاتينية كتاب استڤن Stevin عن الملاحة. ونشر مؤلفات آرانوس Aratus في علم الفلك، سنة ١٦٠٠، فأشاد به يوستوس لبسيوس Lipsius وكازوبون Casubon. وابتداء من سنة ١٦٠١ ألّف مسرحيات مأساوية باللغة اللاتينية موضوعاتها مستمدة من «الكتاب المقدس». وفي سنة ١٦٠٧ عين محامياً عاماً لمصلحة الضرائب في هولندة وزيلندة. وفي سنة ١٦٠٩ أصدر كتابه: «حرية البحار» Mare Liberum، وكان أول كتاب تناول فيه مسائل في القانون العام. وفي سنة ١٦١٠ ظهر كتابه: «التاريخ القديم لجمهورية باتاڤيا»، وفيه حاول أن يثبت أن السلطة المطلقة لم يُعْتَرف بها أبداً في هولندة.

وفي سنة ١٦١٥ أوفد إلى انجلترة ممثلاً لهولندة في المؤتمر الذي عقد للبحث في موضوع صيد الأسماك في جرينلند، وكان الإنجليز إدعوا احتكارهم لذلك. فقام جروتيوس بتفنيد الحجج التي ساقها الإنجليز، وانتهى المؤتمر بتأجيل اتخاذ قرار في هذه المشكلة. وفي أثناء مقامه في إنجلترة، تناقش طويلاً مع كازوبون في الوسائل الكفيلة بالتوفيق بين الكاثوليك والبروتستنت.

ولما عاد إلى هولندة خاض غمار المجادلات العنيفة الدينية. وكان منذ وقت طويل مناصراً لأرمنيوس Arminius، الذي هاجم كلڤان Calvin في موضوع القضاء والقدر، وهو أن الإنسان حرّ مختار في قبول أو رفض النعمة الإلٰهية وكانت غالبية الهولنديين تناصر أرمنيوس. ولما حاول جومار Gumar (١٥٦٥ ـ ١٦٤١) وأنصاره العديدون نفى تلاميذ أرمنيوس، أمرت الدولة بالتصالح بين كلا الفريقين الدينيين المتنازعين ولكن الاضطرابات ما لبث أن اشتعلت بين الفريقين، وكانت الغلبة لأنصار جومار، ونفى بعض أنصار أرمنيوس، وسجن البعض الآخر وحكم بالإعدام على بارنفلدت. ولما كان جروتيوس من أنصار هذا الأخير ومن أتباع أرمنيوس فقد حكم عليه بالسجن المؤبد في ١٨ مايو سنة ١٦١٩، فسجن في قلعة لوفنشاين Lovenstein (في جنوب هولندة). وفي السجن عاد إلى الاطلاع والتأليف، فأخذ في ترجمة وشرح بعض المؤلفين اليونانيين واللاتين، وألف كتاباً بعنوان: «نظم القانون الهولندي». وألّف كتاباً بعنوان: «حقيقة الديانة المسيحية» ووضع «تعليقات على الإنجيل». وبعد عامين من السجن، خفت الرقابة على السجن، فانتهزت زوجته غفلة الحرّاس، ووضعت زوجها في صندوق، في ٢٢ مارس سنة ١٦٢١ وهرّبت زوجها من السجن. ووصل إلى مدينة جوركوم عند أحد أصحابه؛ وتنكر في زيّ بَنّاء وسافر إلى أنفرس. ثم سافر إلى باريس، فوصلها في ١٥ ابريل ١٦٢١. فاستقبله أمير كونديه، ووزير العدل وغيرهما بحفاوة؛ ووفرا له مرتباً يبلغ ثلاثة آلاف جنيه. وفي بداية سنة ١٦٢٢ نشر كتاباً يدافع فيه عن نفسه، وفيه يعرض كل أنواع المظالم التي تعرض لها هو وحزبه. وفي باريس اتصل بكبار العلماء آنذاك، وكان يراسل كبار العلماء في سائر أنحاء أوروبا.

وكان قد بدأ، وهو في السجن، تأليف كتابه العظيم: «في قانون الحرب والسلام» De jure belli ac pactis، فأتمه في باريس، وصدر في سنة ١٦٢٥، وقد أهداه إلى ملك فرنسا، لويس الثالث عشر. ولما توفي أمير ناساو Nassau، عاد جروتيوس إلى هولندة؛ لكنه ما لبث أن اضطر إلى مغادرتها، فسافر إلى هامبورج (ألمانيا). وعينته السويد سفيراً لها لدى ملك فرنسا، في سنة ١٦٣٤. وفي سنة ١٦٤٤، بعد سفره إلى هولندة، ركب السفينة متوجهاً إلى لوبك Lübeck (شمال ألمانيا)؛ لكن عاصفة هبّت في بحر البلطيق، وأصابه ذلك بالإعياء الشديد، فتوفي في روستوك في ٢٨ أغسطس سنة ١٦٤٥.

إنتاجه العلمي

وجروتيوس مؤلف خصب جداً، ومبكر جداً في التأليف كما رأينا. ومؤلفاته تندرج في ميادين عديدة للثقافة: «في القانون الدولي، في التاريخ، في الأدب،

في السياسة وفي اللاهوت. ونجتزى هاهنا بذكر أهمها في هذه الميادين:

١ ـ في القانون الدولي: «في قانون الحرب والسلام»، باريس، ١٦٢٥ في قطع الربع (ثم طبع في فرانكفورت ١٦٢٦، وأمستردام ١٦٣١، ١٦٣٢، ١٦٤٢ مع إضافة تعليقات عديدة. وقد وضعت له شروح عديدة: منها شرح J.G. Simus، وطبع في يينا ١٦٧٣؛ وشرح جرونوڤيوس، وطبع في أمستردام ١٦٨٠.

ـ «في قانون الغنائم»، ولم يطبع إلاّ في سنة ١٨٦٨. وفيه فصل بعنوان: «حرية البحار» طبع سنة ١٦٠٩ بدون ذكر اسم المؤلف، وأثار آنذاك الكثير من المجادلات.

٢ ـ في المسيحية:

ـ «في حقيقة الدين المسيحي»، ليدن سنة ١٦٢٧.

ـ «الطريق إلى السلام الكَنَسي»، باريس سنة ١٦٢٢.

ـ «الدفاع عن الإيمان الكاثوليكي ضد سوكينوس»، ليدن ١٦١٧.

٣ ـ في التاريخ والسياسة:

ـ «في التاريخ القديم لجمهورية باتاڤيا»، ليدن ١٦١٠ في قطع الربع؛ وفي سنة ١٦٣٠ في قطع ١/ ٢٤ في ليدن؛ وفي أمستردام ١٦٣٣ في قطع ١/ ١٢. وقد ترجم إلى الهولندية. وطبع في لاهاي ١٦١٠، وإلى الفرنسية ١٦٤٨. وهو يتناول تاريخ الثورة الهولندية ضد حكم أسبانيا لها.

آراؤه في فلسفة القانون

الكتاب الرئيسي لجروتيوس، وعليه تقوم كل شهرته، هو: «في قانون الحرب والسلام» وهو يتألف من ثلاثة أقسام؛ وفيه يشرح معنى قانون الطبيعة، ويعرض خصوصاً مبادىء القانون العام والقانون الدولي. ويجب ألا نخدع بعنوان الكتاب فنظن أن جروتيوس من دعاة السلام؛ والواقع أنه لا يتناول موضوع السلام إلاّ في صفحات قليلة.

ومن أجل هذا الكتاب عد جروتيوس مؤسس نظرية القانون الطبيعي، تلك النظرية التي سيتوسع فيها وينميها پوفندورف Pufendorf، وبورلماكي Burlamaqui، وبربراك Barbeyrac، وڤاتل Vatel وغيرهم. ومن ثم عدّه البعض مؤسس فلسفة القانون. وذلك لأنه في هذا الكتاب يعالج التنظيم القانوني للحرب على أساس أحوال القانون الطبيعي. ويتوسع في معنى الحرب إلى حد أنه جعل منها موضوع الترتيبات القانونية.

ونقطة الابتداء في فلسفة جرونيوس هي الإنسان الفرد في وضعه الطبيعي بوصفه كائناً اجتماعياً، عليه أن يتعايش مع أنداده من الناس وفقاً للطبيعة في مجتمع منظم وفقاً للعقل. وهو يعارض كرنيادس القورينائي (٢١٤ ـ ١٢٨ قبل الميلاد ـ راجع كتابنا عنه: «كرنيادس القوريناتي»، بنغازي ١٩٧٢) ـ الذي يمثل مذهب النسبية في القانون، قائلاً إن الدافع في السلوك الإنساني ليس هو المصلحة الشخصية فقط، بل وأيضاً مصلحة الجماعة ومطالبها ولما كان الناس يقررون ما هو الصحيح وما هو الباطل من الأفعال بحسب عقولهم، بمعزل عن وجود الله، فإن التشريع ينبغي أن يكون عقلياً وضرورياً. وإلى جانب ذلك تقتضي الإرادة الإلهية ترتيبات قانونية، وعلى العقل أن يقرّ بها.

وكل فعل يهدف إلى تنمية الحياة والمحافظة عليها هو حرب، لأنه يمسّ الناس الآخرين الذين يريدون هم أيضاً أن ينمّوا ويحافظوا على حياتهم. ولهذا يعد المحافظة على الحياة وإنماؤها بحسب الأوضاع القانونية ـ نوعاً من الحرب.

ويميز جروتيوس بين ثلاثة أنواع من الحرب: الحرب بين الأشخاص بعضهم وبعض، والحرب بين الأشخاص والدولة، والحرب بين الدول بعضها وبعض. والنوع الأول محصور، في الدولة المتمدينة، في الدفاع عن النفس عند الحاجة. والنوع الثاني ليس مسموحا به، ابتغاء السلام. والنوع الثالث يشمل القانون الدولي.

والقانون الطبيعي jus naturalis يقوم على ما يقتضيه العقل من وجوب أن تتفق الأفعال مع قواعد الأخلاق. ويفترض جروتيوس أن الله ذاته ليس له أن ينقض القانون الطبيعي، ولا أن يغيّره، ولا يجوز تغيير القانون الطبيعي؛ وما يجوز تغييره هو القانون الوضعي فقط droit positif. ذلك لأن القانون الوضعي هو مجرد

تطبيق للقانون الطبيعي، وهو لا يعد صالحاً إلا بقدر ما لا يتناقض مع القانون الطبيعي. ويقوم القانون الوضعي في مجموعه على أساس أن العقود والمعاهدات لا بد أن تكون نافذة المفعول.

والدولة تملك أعلى سُلطَة. والحاكم يستمد سلطانه من سلطة الدولة. وشكل الحكم إنما يقرره الشعب طالما كان حرّاً مستقل الإرادة غير خاضع لسلطان خارجي. وما يقدره الشعب هو ما له سريان قانوني. ويجب التسامح مع كل الأديان التي لها طابع إيجابي، ولا ينتفي التسامح إلاّ مع الملحدين.

نشرات مؤلفاته

- Opera omnia theologica, 5 vol. Amsterdam, 1679; Basel, 1732.

- «مجموع مؤلفاته اللاهوتية».

- Mare liberum. Leiden, 1609.

- «حرية البحار».

- De jure belli et pacis, Paris 1625.

مراجع

- Hamilcar Feerland: Hugo Grotius, the father of the modern science of international law. New York, 1917.

- J. Schlüter: Die Theologie des Hugo Grotius, 1919.

- A. Leysen: Hugo Grotius, Leiden, 1925.

- W.S.M. Knight: The life and works of Hugo Grotius. London, 1925.

- J. Ter Menlen: concise Bibliography of Grotius. leiden, 1925.

- E. Wolf: Grotius, 1927.

جسندي

Pierre Gassendi

(1592 - 1655)

فيلسوف فرنسي، تميّز بالشك وبإحياء مذهب أبيقور.

ولد في Champtercier (اقليم الپيروڤانص، جنوبي فرنسا) في ٢٢ يناير سنة ١٥٩٢؛ وتوفي في باريس في ٢٤ أكتوبر ١٦٥٥.

وُجِّه منذ طفولته ليكون قسيساً. فدرس في ديني Digne وفي أكس - في - البيروڤانص Aix، وحصل على الدكتوراه في اللاهوت في سنة ١٦١٤. واتجه اتجاهين: التدريس، والكهنوت: فقام بتدريس الخطابة في مدينة ديني Digne، ثم الفلسفة في أكس؛ وانقطع نهائياً عن التدريس لما استولى اليسوعيون على كلية أكس في سنة ١٦٢٣. أما عن الكهنوت، فقد صار كاهناً قانونياً Chanoine في ديني Digne منذ سنة ١٦١٤، أولاً كلاهوتي Théologal ثم كمدير prévôt في سنة ١٦٣٦.

وتجلى نشاطه العلمي في التأليف، لما أن صدر في سنة ١٦٢٠ كتابه الأول، وعنوانه: «أبحاث غير تقليدية ضد أتباع أرسطو» وهي تدور حول الأرصاد الفلكية، وقد نشر منه الجزء الأول (وهو الوحيد الذي نشره إبان حياته) في مدينة جرينوبل سنة ١٦٢٤. واتصل بالأوساط العلمية في باريس لما أن زارها في سنة ١٦١٥، ثم حضرها في عامي ١٦٢٤ - ١٦٢٥، ثم في المدة من ١٦٢٨ إلى ١٦٢٩. ومنذ سنة ١٦٢٠ صار صديقاً لبيرسك Peiresc ولمرسن Mersenne، وراسل الكثير من العلماء، ومنهم جاليلو.

ومنذ سنة ١٦٢٦ بدأ الاهتمام بأبيقور. وشرع في تأليف كتاب عنه بعد عودته إلى إقليم البيروڤانص في سنة ١٦٣٢، وقد واصله لما عاد إلى باريس سنة ١٦٤١. وعنوان هذا الكتاب هو: «في حياة أبيقور ومذهبه» De vita et Doctrina Epicuri. وكان السبب في عودته هذه المرة إلى باريس هو انتخابه في الوكالة العامة للكهنوت، وهي وظيفة من الدرجة الأولى حصل عليها بفضل توسّط محافظ إقليم البيروڤانص: لوي دي ڤالوا louis de valois، كونت أليه Comte d'Alais ودوق أنجولم. وطُعِن في انتخابه مما أدى به إلى التخلي عن هذه الوظيفة. لكن استمر مع ذلك في باريس حتى سنة ١٦٤٨. وتتميز هذه الفترة بمجادلاته مع ديكارت بمناسبة كتاب ديكارت: «التأملات الميتافيزيقية». إذ هاجم هذا الكتاب بعنوان: «شكوك جاسندي» ورد عليه ديكارت. كذلك عين أستاذاً للرياضيات(علم الفلك) في الكلية

الملكية (= الكوليج دي فرانس)؛ لكنه لم يقم بإلقاء محاضرات إلاّ لعام واحد، لأسباب صِحيّة. . وأصبح له أصدقاء وتلاميذ مرموقون، نذكر منهم: فرانسوا برنييه Bernier، وسوربيير Sorbière، وشاپل Chapelle، وسيرانو دي برجراك. وكانوا من أحرار الفار والمجان، وهم الذين حثوه على نشر كتاب في سنة ١٦٤٤ بعنوان: «بحث ميتافيزيقي» يحتوي على نصوص مجادلاته مع ديكارت التي حدثت في عامي ١٦٤١ ـ ١٦٤٢. وفي سنة ١٦٤٧ أصدر كتاباً بعنوان: «في حياة وأخلاق أبيقور» ـ هو المقالات الأولى من كتابه السالف الذكر: «في حياة أبيقور ومذهبه».

وعاد إلى إقليم البيروڤانص في سنة ١٦٤٨. وهنا قام بتحرير رواية ثانية لنفس كتابه عن أبيقور.

وتوفي في باريس في ٢٤ اكتوبر سنة ١٦٥٥.

ونشرت مؤلفاته الكاملة في سنة ١٦٥٨ في ليون في ٦ مجلدات، وأعيد طبعها في فيرنتسه بإيطاليا في سنة ١٧٢٨، وطبعت بالأوفست في هلدسهايم في سنة ١٩٦٥. ويوجد في تور، وكارپنتوا وجرينوبل أوراق عديدة غير منشورة.

فلسفته

لجسّندي شخصية مزدوجة متناقضة: ففي إقليم البروڤانص كان يعدّ «قسيساً مقدّساً»؛ أما في باريس، فقد ارتبط بجماعة من أحرار الفكر وأهل «المجون والإلحاد، كان على رأسهم جابرييل نوديه Gabriel Naudé المعروف بنزعته الملحدة، وفرنسوا لاموت لوڤاييه François la Mothe le Vayer الذي كان من الشكّاك المتطرفين واللادينيين، وإيليا ديوداتي Elie Diodati.

ومؤلفاته تتجه اتجاهين متعارضين، حاول جسّندي التوفيق، أو الجمع بينهما. ولهذا نعت البعض فلسفته بأنها جماع من الأبيقورية والمسيحية، من الروحانية والتجريبية، وأنها عارضت التوكيدية الاسكلانية، كما عارضت النزعة الصوفية. ولهذا تحدث البعض عن فلسفتين لجسّندي: فلسفة تلقائية ذات نزعة طبيعية واتجاه نحو الشك والنزعة العقلية العلمية، وفلسفة عاميّة مماثلة للعقيدة المستقيمة.

لكن أبرز ما يتجلى في إنتاج جسّندي الفلسفي هو نقد المذاهب، وخصوصاً نقد مذهب ديكارت وآراء أرسطو: فقد أخذ على ديكارت نزعته التوكيدية، (الدوجمانيقية)، وسلوكه غير القائم على الإحكام، واعتماده على العيان intvition لا على البرهان العقلي الصريح. وأنكر على ديكارت ادعاء القدرة على إدراك الماهيات بواسطة الفكر المحض، والنتائج التي استخلصها من مقولة: «أنا أفكر، إذن أنا موجود». ونقد البراهين على وجود الله التي ساقها ديكارت في كتابه: «تأملات ميتافيزيقية»، إذ أنكر جسّندي فكرة اللامتناهي كما تصوره ديكارت، كما أنكر صِحّة الانتقال من الفكر إلى الوجود، أي الحجة الأنطولوجية على وجود الله.

وفي نقده لأرسطو كرر الحجج التي ساقها رجال عصر النهضة ضد الأرسططالية كما صاغها فلاسفة العصر الوسيط في أوروبا. كما استعان بالبراهين التي ساقها الشكاك اليونانيون (مدرسة فورون).

ولهذا حاول جسّندي أن يشق طريقاً وسطاً بين مذهب الشكاك (الفورونية) وبين النزعات التوكيدية.

وضد أرسطو حاول إحياء الأبيقورية. ومن هنا كان كتابه الرئيسي عن «حياة أبيقور ومذهبه»، هذا الكتاب الذي تعددت عنواناته ورواياته. لكنه أوّل مذهب أبيقور تأويلاً لا يتفق مع التفسير الحقيقي لنصوص أبيقور: لقد حاول أن يوفق بين المذهب الذرّي عند أبيقور ونتائج العلم الحديث خصوصاً كما تصوره جالليو، وصبغ الأبيقورية بصبغة لاهوتية تتناقض تماماً مع الاتجاه الحقيقي لفلسفة أبيقور، قصد منها إلى التوفيق بين إلحاد أبيقور وبين اللاهوت المسيحي. فقد أكدّ الغائية في الكون، وأكد وجود إله خالق، وأكدّ العناية الإلهية، وكل هذه آراء تتنافى تنافياً تامّاً مع مذهب أبيقور الحقيقي.

وفي الأخلاق تعلق بما يسمى بـ «الأتركسيا» (= هدوء النفس ـ راجع كتابنا: خريف الفكر اليوناني، الفصل الخاص بالأبيقورية، فميّز بين «اللذة التي هي في السكون»، و«اللذة التي هي في حركة» ـ وحاول بهذا أن يقرب بين الأخلاق الأبيقورية القائمة على اللذة الجسمية، وبين الأخلاق الدينية المسيحية القائمة على الزهد في اللذات البدنية والاستعاضة عنها باللذات الروحية.

مؤلفاته

- Exercitationes Paradoxicae adversus aristoteles. Grenoble, 1624.

لم ينشر في حياته إلا الكتاب الأول منه، أما الثاني فنشر بعد وفاته، وذلك في سنة ١٦٥٨ ضمن المجلد الثالث من مجموع مؤلفاته.

- Disquistio Metaphysica. Amsterdam 1644.
- Devita et moribus Epicuri, Lyon, 1647.
- Animadversiones in decimum librum Diogemis Laertii, 3 tomes, lyon, 1649.
- Syntagma Philosophica, in Opera Omnia, lyon 1658.
- B. Rochat: les travaux de Gassendi sur Epicure et l'atomisme, 1619 - 1658. Paris, 1944.
- R. H. Pophin: The History of scepticism from Erasmus to Descartes. Assen, 1960.
- T. Gregory: Scettisismo ed Empirismo, Studio su Gassendi. Bari, 1961.
- O. Bloch: la philosophie de Gassendi. Nominalisme, matérialisme et métaphysique. la Haye 1971.

(علم الجمال)

١ ـ باومجارتن مؤسس علم الجمال

يعرّف «علم الجمال» Aesthetik (بالألمانية)، esthétique (بالفرنسية)، Aesthetics (بالإنجليزية)، estetica (بالإيطالية)، الخ بأنه «علم الأحكام التقويمية التي تميّز بين الجميل والقبيح» (معجم لالاند)؛ وهذا هو التعريف الكلاسيكي. أو بأنه: «المعنى الشامل لِعلم ونظرية النشاط الجمالي للإنسان. والمضمون الجوهري للنشاط الجمالي هو تشكيل العالم وفقاً لقوانين الجمال. وهذا يفترض حتماً معرفة هذه القوانين وتكوين وتحقيق تصورات تقويمية تملك أهمية توجيهية للسمّو بعملية الحياة الفردية والاجتماعية... وعلم الجمال، بوصفه علماً، مهمته هي تقرير قوانين النشاط الجمالي وأشكاله المختلفة وأحوال تطورها، وكيفيات تحقيقها ومنظورات تطورها. وعلم الجمال العام يبحث في النشاط الجمالي بوصفه ملكة خلاقة عامة عند الإنسان، من حيث هي تعمل في ارتباط كل ظاهرة (الطبيعة والمجتمع). ويتميز عن القسم من علم الجمال الذي يعنى بالأشكال الخاصة للنشاط الجمالي، التي تعمل على شكل مخروطي في تطور عملية الحياة الاجتماعية: الرقص، الشعر، الموسيقى، الفنون التشكيلية، المسرح، الفلم السينمائي، الخ»[١]. وهذا التعريف هو التعريف الماركسي، الاشتراكي.

وأول من دعا إلى إيجاد هذا العلم هو ج. باومجارتن A.G. Baumgarten (١٧١٤ ـ ١٧٦٢) في سنة ١٧٣٥، وذلك في كتابه: «تأملات فلسفية في موضوعات تتعلق بالشعر». وقد قصد باومجارتن إلى ربط تقويم الفنون بالمعرفة الحسية aisthétiké épistéme, Cogintio sensitiva، وهي معرفة وسط بين الإحساس المحض (وهو غامض مختلط) وبين المعرفة الكاملة، من حيث أنه يهتم بالأشكال الفنية أولى من أن يهتم بمضموناتها.

وألقى باومجارتن أول محاضرة له في علم الجمال في جامعة فرانكفورت ـ على ـ نهر ـ الأودر (في شرقي ألمانيا) في سنة ١٧٤٢، ضمن محاضراته في تاريخ الفلسفة ثم إنه نشر في سنة ١٧٥٠ كتاباً بعنوان Aesthetica باللغة اللاتينية ولم يكن كاملاً.

وفي سنة ١٧٤٨ أصدر ماير G.F. Meier الجزء الأول من كتابه «الأساس لكل العلوم الجميلة». ثم أصدر الجزء الثاني في سنة ١٧٤٩، والثالث في سنة ١٧٥٠ فأسهم في نشر هذا العلم الجديد وتنميته.

ومنذ ذلك التاريخ صارت كلمة Aesthetik من الكلمات التي جرت على الألسنة، وبدعاً من البدع الشائعة، حتى إن الشاعر جان بول Jean Paul قال في سنة ١٨٠٤: «إن زماننا لا يعجّ بشيء بقدر ما يعجّ بعلماء الجمال»[٢].

واعتبر قيام هذا العلم حادثاً ذا أهمية تاريخية شاملة

(١) Philosophisches wörterbuch تحت مادة Aesthetik ليبتسك سنة ١٩٧٤.

(٢) Jean paul: Vorschule der Aesthetik (1904), hist Kr. Ausg. 1/ 11 (1935), p. 13.

في ارتباطه بالتطورات الهائلة في داخل الوعي الذاتي الأوروبي بعامة ـ كما قال بأوملر[١].

وقد جعل باومجارتن مهمة علم الجمال هي، بوصفه علماً فلسفياً، التوفيق بين ميدان الشعور الحسّي وميدان الفكر العقلي، وبالتالي: التوفيق بين حقيقة الشعر والفن من ناحية وحقيقة الفلسفة من ناحية أخرى. وهذا التوفيق يتخذ شكل توسيع الفلسفة بفضل علم الجمال. فقد أدرج باومجارتن المعرفة الحسية التي لا يمكن ردّها إلى المنطق في داخل نظام للفلسفه. وأراد بهذا أن يوجد للمعرفة الحسّية «أورجانون» خاصّاً بها يناظر «أورجانون» المنطق الذي أبدعه أرسطو.

وفي إثر باومجارتن جاء ايشنبورج J.J. Eschenburg فعرّف علم الجمال بأنه نظرية المعرفة الحِسّية بما هو جميل. وعرّفه أبرهرد J.A. Eberhard بأنه علم قواعد كمال المعرفة الحِسّية. وعرّفه اشنيدر E. Schneider بأنه نظرية المعرفة الحسية لما هو جميل وقال إن الفنون هي عرض الكمال الحسّي. واقترح آبشت J.H. Abicht أن يسمى هذا العلم باسم: «علم فن الشعور».

٢ ـ دور ڤنكلمن

وكان كتاب ڤنكلمن (١٧١٧ ـ ١٧٦٨) ـ وعنوانه: «تاريخ فن القدماء» (ظهر سنة ١٧٦٤) نقطة تحول في مفهوم علم الجمال: فلم يعد الأمر محصوراً في وضع نظريات تتعلق بالشعور والإحساس بالجمال، بل تركز الإهتمام في تأمل الآثار النفسية نفسها، وعلى رأسها آثار الفن اليوناني. فكتب فيورلي Fiorelli «تاريخ الفنون القائمة على الرسم» (١٧٩٨)، وألف رومور كتاباً بعنوان: «الأبحاث الإيطالية» (١٨٢٦ ـ ١٨٣١) F.v. Rumohr ومن هنا حلّت دراسات تواريخ الفنون محل التأملات الفلسفية ومن هنا قال هيجل عن ڤنكلمن[٢] «إنه أحدث معنىً جديداً في تأمل الفن. فأسهم بدور كبير في البحث عن صورة الفن Kunstidee في... الأعمال الفنية وفي تاريخ الفن»[٣] وكان من نتائج تلك النزعة التوسع في النظرة إلى الفنون. فلم يعد النظر مقصوراً على اليونان والرومان وأوروبا بعامة، بل امتد إلى الهنود والمصريين والصينيين، الخ. وقال شلبنج إن الجانب التاريخي في علم الجمال عنصر جوهري وصلب في بناء فلسفة الفن.

٣ ـ علم الجمال عند أفلاطون وأرسطو

لكن إذا كان باومجارتن بكتابه Aesthetica (في جزئين؛ سنة ١٧٥٠ ـ ١٧٦٨) هو أول من وضع لهذا العلم اسماً وأفرده علماً فلسفياً قائماً برأسه، فإن موضوع هذا العلم، وهو الجميل والجمال، كان مطروقاً منذ أفلاطون الذي وقف من ا لفن موقفين متعارضين. فعنده أن الفن سحر، ولكنه سحر يحرّر من كل سطحية؛ وهو جنون وهذيان (محاورة «فدرس» ٢٤٥أ)، لكنه بهذا ينقلنا إلى عالم آخر، هو ميدان الصور والماهيات. والجمال لا يقوم في الموضوع والجزئيات، بل هو الشرط في بهاء المرئيات، وهو المُثل الأعلى الذي ينبغي على الفن أن يقترب منه؛ ومن هنا جاءت فكرة «المحاكاة» mimesis وينتقل أفلاطون من جمال الأجسام إلى جمال النفوس (أو الأرواح)، ومن جمال النفوس إلى جمال «الصور» العقلية (أو: المثل العقلية). بيد أن أفلاطون يجعل الفن في مرتبة ثانية بالنسبة إلى الحقيقة وإلى الخير، بل يؤكد أن الجمال لا يتفق مع الحق ومع الخير، لأنه يتجلى في المحسوسات، والمحسوس عند أفلاطون في مرتبة دنيا بالنسبة إلى المعقول الذي إليه ينتسب الحق والخير. لكن أفلاطون في آرائه للفن بوصفه محاكاة، تردد بين التشدد والتساهل. ولئن كان الغالب على أحكامه عن الفن القسوة والتشدد، فإنه في محاورة «النواميس» قد طامن من شدّة إدانته للفن وقال إنه لَهْوٌ غير مؤذ.

وتلاه أرسطوطاليس فنقض آراء أستاذه أفلاطون، إذ أشاد بالمحاكاة، وقرر أن الفن يحاكي الطبيعة كما تتجلى وتظهر، لكن وفقاً لمعيار كلي عقلي، وهو يرى في المأساة وسيلة للتطهّر (Kathersis) من الانفعالات الضارة ونوعاً من الدواء النفسي.

وأخير نجد أفلوطين (٢٠٥ ـ ٢٠٧) يعود إلى أفلاطون فيذكر أن الجمال هو في «الصورة العقلية»، ويؤكد أن «الجميل هو المعقول المدرك في علاقته

---

(١) M. Baeumler: Kants Kritik der Unteilskraft, 1923.

(٢) هيجل: «علم الجمال» Aesthetik، نشرة VI: I F.Bassenge.

(٣) شلنج «فلسفة الفن» (سنة ١٨٠٢) مجموع مؤلفاته، حـ٥ ص٣٦٣.

بالخير. إن الانتقال من الواحد إلى الآخر، والحد الأوسط الذي بفضله يتعرف الخير في الصورة العقلية والحب في الفكر» (أفلوطين: «التساعات» في التساع، (السادس، فصل بند ٢٢).

٤ ـ أمانويل كنت وعلم الجمال

ونستأنف القول فيما كنا بصدده فنقول إن كتاب «نقد ملكة الحكم» لأمانويل كنت، الذي صدر سنة ١٧٩٠، كان دعامة قوية في بناء علم الجمال. وقد بدأ بأن قرر أنه ليس من الممكن وضع قاعدة بموجبها يستطيع المرء أن يتعرف جمال شيء ما. ولهذا فإن الحكم على الجمال حكم ذاتي، وهو يتغير من شخص إلى آخر، ولهذا فإنه يختلف عن الحكم المنطقي القائم على التصورات العقلية وهو لهذا ثابت لا يتغير ومن هنا فإن الحكم المتعلق بالذوق لا يمكن أن يدّعي الموضوعية، ولا الكلية. ورغم ذلك، فإنه لما كانت الشروط الذاتية لملكات الحكم واحدة عند كل الناس، فإن من الممكن مع ذلك أن تتصف أحكام الذوق بصفة الكلية. ولهذا عرّف كنت الجمال بأنه «قانونية بدون قانون»، وكأنما العقل «الإلهي يحتوي على أساس وحدة المتعدد».

أما الجليل das Erhabene فهو «العظيم الذي لا قرين له». والجلال شمول Totalität. والغاية التي يحيل إليها الجمال محايثة باطنة في الشيء نفسه؛ ولا يفترض أنه غاية يمكن تصورها خارج الشيء. ومن هنا فإنها «غائية بدون غاية». وملكة تمثيل الأفكار الجمالية هي العبقرية. لكن العبقرية هبة من الطبيعة. إذن الطبيعة هي التي تكشف عن نفسها في الفن وبواسطة الفن. ولهذا ينبغي على الفن أن يتخذ مظهر الطبيعة. ثم إن الجمال هو رمز الأخلاقية، لكنه ليس كذلك إلاّ من حيث أن الأخلاقية تحيل إلى الطبيعة.

ويلاحظ على كتاب كنث هذا أنه لم يستند إلى دعوة ڤنكلمن إلى التأمل في الآثار الفنية ـ واليونانية بخاصة ـ من أجل استخلاص نظريات في الفن. كذلك لا يستند إلى لسنج وسائر نقاد الفن المعاصرين له. والوحيد الذي يشير إليه بوضوح هو بيرك في كتابه «مقال في الجليل والجميل» (ظهرت الطبعة الأولى في سنة ١٧٥٦، وطبع طبعة ثانية أكمل من الأولى في سنة ١٧٥٧.

٥ ـ شلنج وعلم الجمال

وتحت تأثير كنت، ألقى شلنج محاضرات في فلسفة الفن، في عامي ١٨٠٢ ـ ١٨٠٣ لم تنشر إلاّ بعد وفاته في سنة ١٨٥٤، وذلك ضمن مجموع مؤلفاته في الجزء الخامس الذي نشر في سنة ١٨٥٩. لكن أجزاؤه نشرت حوالي سنة ١٨٠٢. وعنوان الكتاب: «فلسفة الفن». كذلك عالج شلنج موضوعات علم الجمال في كتابه: «مذهب المثالية المتعالية» الذي ظهر سنة ١٨٠٠. وله أيضاً في علم الجمال كتاب: «العلاقات بين الفنون التشكيلية وفنون الطبيعة» (سنة ١٨٠٧).

يقول شلنج[1] «إن كل انتاج جمالي يبدأ من الفصل اللامتناهي جوهراً بين نشاطين (هما: النشاط الواعي للبحث، والنشاط اللاواعي للطبيعة ـ وهذا التمييز مأخوذ من معالجة كنت للفن في علاقته بالطبيعة) منفصلين في الانتاجات الحرّة. لكن لما كان من الضروري تمثيل هذين النشاطين في الانتاج بوصفه اتحاداً، فإن هذا الانتاج يمثل لامتناهياً في شكل متناهٍ. واللامتناهي الممثل في شكل متناهٍ هو الجمال. فالطابع الأساسي لكل عمل من أعمال الفن، يشتمل على الخاصتين السابقتين (أي المعنى اللامتناهي والمصالحة بأمور الإشباع اللامتناهي) هما إذن جمال، وبدون الجمال لا يوجد عمل فني».

ويقول في موضع آخر: «إن نتاج الفن يميز من النتاج العضوي خصوصاً بما يلي: (أ) النتاج العضوي يمثل، قبل الفصل ما يمثله الانتاج الجمالي بعد الفصل، ولكنه يعود إلى الاتحاد؛ (ب) الانتاج العضوي لا يصدر عن الوعي، وتبعاً لذلك فإنه لا يصدر عن التناقض اللامتناهي الذي هو الشرط في الأنتاج الجمالي. وتبعاً لهذا فإن الانتاج العضوي للطبيعة ليس بالضرورة جميلاً» (الكتاب نفسه، المجلد ٣، ص٦٢١).

٦ ـ تأثير شلنج في هيجل

وواضح من هذه العبارات كيف أن هيجل قد تأثر

(١) شلنج: مجموع مؤلفاته حـ٣ ص٦٢٠ ـ ٦٢١.

بشلنج. لكن، كما يقول بوزنكيت[1]، «من الصعب أن نقدر مقدار ما يدين به هيجل لشلنج، أو إلى أيّ حد استمد كلاهما من مصادر مشتركة من بين معطيات علم الجمال. إن البحث الكبير في «فلسفة الفن» (لشلنج) لم ينشر[2] قبل وفاة هيجل، لكن من الممكن أن يكون قد سمع هذه المحاضرات، ومن المؤكد أنه سمع عنها، أو قرأها مخطوطة، حينما ألقيت على شكل محاضرات في سنة ١٨٠٢ وما تلاها. وكثير من الأفكار الواردة فيها كانت قد ذاعت في صفحات منشورة وخطب. وفي كتاب «علم الجمال» لهيجل لا يوجد إلاّ القليل جداً من الملاحظات والأفكار التي يمكن ألا يكون قد أوحي بها بأية طريقة شاذة أو سلبية - الملاحظات والنظريات التي نجدها عند شلنج».

وملاحظة بوزنكيت هذه صحيحة في الجملة، لا في التفاصيل، في المعاني العامة لا في الشرح التفصيلي. فهيهات هيهات أن يردّ كتاب هيجل الضخم في «علم الجمال» إلى هذا الموجز الغامض الذي هو كتاب «فلسفة الفن» لشلنج. ولتقارن بين الآراء الأساسية عند كليهما.

يرى شلنج أن الفن هو «توحيد العلل بين الواقعي والمثالي؛ وهو يشارك الفلسفة في رفع تناقضات الظواهر؛ وهما يلتقيان عند القمة النهائية؛ ولكن موقف الفن من الفلسفة هو موقف الواقعي من المثالي. وفلسفة الفن هي الهدف الضروري للتفكير الفلسفي.

أما هيجل فيرى أن الفن «بعيد جداً من أن يكون الشكل الأعلى للروح (أي: للعقل)؛ وهو يدعونا إلى التأمل الفكري. ويرى أن الجميل هو المطلق في الوجود الحسي، وهو التحقيق الواقعي للصورة المثالية Idee في شكل الظاهرة المحدودة. وعلى العلاقة بين الصورة المثالية والمادة يقوم التمييز بين الفن الرمزي، والكلاسيكي والرومنتيكي. في الفن الرمزي، وفيه انحصر الفن الشرقي، لا ينفذ الشكل نفوذاً تاماً في المادة. أما في الفن الكلاسيكي، وخصوصاً منه الفن اليوناني فإن المضمون الروحي قد نفذ تماماً في الوجود الحسّي. إن الفن الكلاسيكي هو (كمال مملكة الجمال). ولا يمكن أن يكون هناك ما هو أجمل منه. والفن الكلاسيكي ينحل إلى: سلبيّ في الأهاجي، هذا اللون الذي شاع في العالم الروماني الممزق، وإلى إيجابي في الفن الرومانتيكي في العصر المسيحي. والفن الرومنتيكي يقوم على تغلب العنصر الروماني، وعلى عمق الشعور، وعلى عدم تناص الذاتية. إنه علو الفن على نفسه، لكن في شكل فنّي. والجمال الرومنتيكي هو الجمال الباطن أو الروحي. ونسق الفنون (المعمار، النحت، الموسيقى، التصوير والشعر) يناظر أشكال الفن. ففن الشكل الرمزي هو المعمار، وفن الشكل الكلاسيكي هو النحت، وفنون الشكل الرومنتيكي هي التصوير والموسيقى والشعر. والشعر بوصفه أعلى الفنون يتصف بكلية كل الأشكال. والفن الرومنتيكي ينحل هو الآخر، حينما ينفد مضمونه لا بد بعد ذلك من نشوء شكل فنيّ جيد[3].

والفن، عند هيجل، هو «العِيان الغيني وامتثال الروح المطلقة في ذاتها بوصفها المثل الأعلى». وللفن تاريخ مثالي يصدر عن «الفن الابتدائي» Vorkunt، الذي هو فن رمزي. وفي عرضه لتاريخ الفن وللعلاقات بين الفنون يتبع هيجل منهجه الديالكتيكي.

وعلى العكس من ذلك يسلك شلنج، لأن المبدأ الجوهري الذي تقوم عليه كل فلسفته هو مبدأ الهوية المطلقة. ولهذا نراه يرفض التمييز الحاد بين الجميل والجليل كما تصوره كنت، ويؤكد أن الجليل يشمل الجميل، كما أن الجميل يشمل الجليل. ويرى أن الفنون التشكيلية تمثل الوجه الواقعي لعالم الفن، بينما يرى في فن القول redende kunst الوجه المثالي؛ وينبغي أن نرى في كل وجه من هذين الوجهين اللحظات (= العناصر) الثلاث التي هي: الواقع، والمثالية، وعدم الاختلاف بينهما. ومن ثم فإنه يقسم الفن التشكيلي إلى: الموسيقى، والتصوير، والنحت، بينما يقسّم فن القول

(١) برنرد بوزنكيت: «تاريخ علم الجمال»، ص٣١٨ - ٣١٩. لندن، سنة ١٨٩٢.

Bernard Basanquet: A History of aeschetics.

(٢) نشره ابنه في المجلد الخامس الذي يشمل مؤلفات شلنج في عامي ١٨٠٢ - ١٨٠٣.

Schelling: sämmetliche werke, hrs von Friedrick August schelling. vol. v (1862-1867). stutgart, 1859.

(٣) أوبرفك: «موجز تاريخ الفلسفة» حـ٤ ص٩٦ - ٩٧. برلين سنة ١٩٢٣.

إلى: الشعر الغنائي، والملحمي، والمسرحي[١]!.

ولهذا يمكن حصر تأثر هيجل بشلنج فيما يتعلق بنظرية الفن في الأمور التالية:

١ ـ تعريف الجمال بأنه الصورة المثالية Idee المتحققة فيما هو محسوس.

٢ ـ المبدأ الذي تقوم عليه كل فلسفة شلنج وهو أن المطلق das absalute هو المبدأ الذي يقوم عليه العالم.

٣ ـ الحقيقة الواقعية هي تاريخ وعي الروح بذاتها في المكان والزمان.

إن هذه المبادىء التي وضعها شلنج كانت الأفكار الجارية في علم الجمال عند هيجل. ولكنها كانت مجرد مبادىء فحسب، لم يطبقها شلنج على ما أبدعه الإنسان في كل تاريخه من آثار فنية. وإنما الذي طبقها هو هيجل، وتلك كانت المهمة العظيمة التي تولاها بمقدرة فائقة استند فيها إلى اطلاعه الهائل على تاريخ فنون كل الشعوب في العالم، فضلاً عن الدراسات النقدية الفنية والأدبية.

ولقد قارن بوزنكيت بين شلنج وهيجل من حيث طباع كليهما وما يترتب على ذلك في دراسة علم الجمال، فقال: «إن عبقرية وخلق هذين الرجلين كانا مختلفين جداً، ومناسبتين جداً لأن يكون أحدهما قبل الآخر. إن شلنج في خير أحواله كان مستفيض الفكر لامع الإيحاء، ولا يستطيع هيجل أن يجاريه في هذا. لكن سرعان ما يجد القارىء أن شلنج لم يكن مرشداً أميناً: فقد كان قليل الصبر، غير متماسك المنطق، ساذج التعليق، غير صائب الحكم على الفن، ميالاً دائماً إلى ما هو عاطفي وخرافي. أما هيجل فقد كان مثابراً، دؤوباً على العمل، منطقياً في تفكيره، رائعاً في حكمه على الفن حكماً سليماً ورجولياً، وفي الوقت نفسه كان متعاطفاً بل ومتحمساً تحت السطح. إنه يكره الخطابة، بينما كان شلنج مولعاً بها؛ ويشعر القارىء بأنه مهما تكن سقطات هيجل فإنه كان دائماً يقوم بمجهود صادق من أجل إدراك الجوهر وبلوغ قلب الموضوع الذي يدرّسه. فإذا قدرنا الارتباط الوثيق المبكرّ بين هذين المفكرين العظيمين، والمدى الواسع الهائل للمادة الحديثة التي شاركا في تراثها، فيمكن أن يقال أنه بينما نحن نفضل هيجل على شلنج، فيعود السبب في ذلك جزئياً إلى كون شلنج ممثّل خير تمثيل في هيجل»[٢].

٧ ـ كتاب «محاضرات في علم الجمال» لهيجل

وكتاب هيجل: «محاضرات في علم الجمال» نشر لأول مرة سنة ١٨٣٨/١٨٣٥، أي بعد وفاة هيجل بأربع سنوات. وقد أعده للنشر تلميذه Hotho على أساس:

(أ) المذكرات التي كان يستعين بها هيجل في إلقاء محاضراته في الفترة من ١٨٢٠ حتى سنة ١٨٢٩. وهي مذكرات بعضها تام التأليف، وهذا يصدق على المقدمة، وبعضها الآخر وهو الأغلب تعليقات متناثرة؛

(ب) المذكرات التي كتبها التلاميذ الذين حضروا هذه المحاضرات، وقد جمع هوتو عدداً وفيراً منها وقارنها وأكمل بعضها ببعض: كراسات ثلاثة مستمعين لمحاضرات سنة ١٨٢٦، وضمن كراسات المحاضرات في السنة الدراسية ١٨٢٨ ـ ١٨٢٩ وإذن يمكن القول بأن كتاب «محاضرات في علم الجمال» ليس أغلبه بقلم هيجل نفسه، *بل معظمه يستند إلى ما كتبه تلاميذه* بحسب ما استطاعوا تسجيله وفهمه من محاضراته.

ولا يزال جزء كبير من هذه المواد بنوعيها محفوظاً حتى اليوم، ومنه نسخة مخطوطة بخط جريسهايم

(١) يمكن الرجوع إلى الدراسات التالية فيما يتعلق بعلم الجمال عند شلنج:

a) R. Zimmermann: schellings philosophie der kunst. wien, *1876*.

b) A. Foggi: schelling la philosophie dellarte Moderna, 1909.

c) Ch. N. Brustiger: Kants ästhetık und Schellings Kunst philosophie. Dissertation, leipzig, 1912.

d) A. Steinkrüger: Die ästhetik der Musik bei Schelling und Hegel. Dissert, Bern, 1927.

e) J. Gibelin: l'esthétique de Schelling, d'aprés la philosophie de l'art- Paris 1934- l'esthétique de Schelling et l'Allemagne de Mme de Stael. Paris, 1934.

(٢) برنرد بوزنكيت: «تاريخ علم الجمال»، ص٣٣٤. لندن سنة ١٨٩٢.

Griesheim، مخطوطة في «مكتبة الدولة البروسية» Preuss. Staatsbibliothek في برلين تحت رقم Ms. Germ 4547 في برلين.

٨ ـ تحرير النص المنشور على يد هوتو

وهينرش جوستاف هوتو Henrich Gustav Hotho ولد في ٢٢ مايو سنة ١٨٠٢ في برلين، وتوفي في ٢١ ديسمبر سنة ١٨٧٣ في برلين. وبعد أن دَرَس القانون والفلسفة حصل على إجازة التدريس في الجامعة في سنة ١٨٢٧ من جامعة برلين، فعين بعد ذلك بعامين أستاذاً مساعداً a.o Prof لتاريخ الفن في جامعة برلين. وقد ظل في مادة تاريخ الفن من أتباع أستاذه هيجل. وله المؤلفات التالية:

١ ـ «دراسات تمهيدية في الحياة والفن»، سنة ١٨٣٥ Vorstudien für leben und Kurnst.

٢ ـ «تاريخ التصوير في ألمانيا وهولندة»، في جزئين، سنة ١٨٤٢ ـ ١٨٤٣ Geschichte der deutschen und niederländ. Malerei.

٣ ـ «مدرسة التصوير المتأثرة بهوبرت فان إيك»، في جزئين، سنة ١٨٥٥ ـ ١٨٥٨ Die Malerschule Hubert van Eyck.

٤ ـ لكن ربما كان فضله الأكبر الذي يذكره له البحث الفلسفي هو نشرته لكتاب «محاضرات في علم الجمال» Vorlesungen über die Asthetik لهيجل: الطبعة الأولى في ٣ أجزاء في برلين سنة ١٨٣٥ ـ ١٨٣٨؛ والطبعة الثانية في سنة ١٨٤٢ ـ ١٨٤٣.

٥ ـ «تاريخ التصوير المسيحي»، اشتوتجرت سنة ١٨٦٩ وما يليها Geschichte der christlichen Malerei.

وواضح من هذا البيان أن هوتوا كان خير من يضطلع بهذه المهمة؛ فقد كان تلميذاً مخلصاً لهيجل ومذهبه، وحضر محاضراته في علم الجمال ربما لعدة سنوات، وصار أستاذاً لهذه المادة في جامعة برلين. لكن السؤال هو: إلى أيّ مدى تصرف هو في المواد التي استعان بها؟ أما المقدمة أو «المدخل إلى علم الجمال» ويشمل من ص٣٧ إلى ص١٥١ (من طبعة ركلام Reclam، اشتوتجرت سنة ١٩٨٩) فإن هيجل هو الذي حررها كلها بقلمه. ولهذا يتميز أسلوبها من أسلوب سائر الكتاب: إنه أسلوب هيجل الذي نجده في كتبه التي طبعها هو بنفسه إبان حياته. أما سائر الكتاب، ويمثل قرابة ٨٥٪ منه فهو مزيج من كلام هيجل كما أملاه على تلاميذه، ومن التعليقات التي كان هيجل يستعين بها في إلقاء هذه المحاضرات ومن عمل التحرير والربط والتنسيق، الذي قام به هوتو.

«والمدهش في هذا التحرير هو ليس فقط ما في النص النهائي من تناسب وسهولة في القراءة، بل وأيضاً هو عرض الأفكار دون تبسيط وسطحية وجوهر تفكير هيجل الذي تجلى بوضوح. ولهذا فإن النص يستحق الثقة الكاملة بالرغم من أنه ليس نصّاً أصلياً» صدر عن المؤلف مباشرة ـ كما قال رودجر بوبنر Rüdiger Bubner في مقدمة نشرة ركلام (ص٣١).

٩ ـ الاهتمام في العصر الحاضر

بكتاب هيجل في علم الجمال

وقد حظي هذا الكتاب باهتمام بالغ في العصر الحاضر، يدل عليه كثرة المؤلفات التي تناولته، كما هو واضح في الثبت الذي وضعه ف. هنكمن W. Henckemen[1] في سنة ١٩٦٩، وأكمله بوبنر Bubener في مقدمة نشرة ركلام (ص٢٨ ـ ٣٠).

أ ـ جيورج لوكش[2] Georg lukacs في الكتب التالية:

a) Theorie des Romans (1914-1915), Berlin 1920.

(مقدمة نشرة F. Bassenge لكتاب «محاضرات في علم الجمال»، برلين وثيمار سنة ١٩٥٠؛ ط٢، فرانكفورت، سنة ١٩٦٦.

e) Die Eigenart des Aesthetischen, 2B de, Berlin 1965.

(١) ونشر في Hegel- Studien رقم ٥، سنة ١٩٦٩.

(٢) ناقد أدبي ومؤرخ وفيلسوف مجري، ولد في بودابشت سنة ١٨٨٥، وتوفي فيها في ٤ يونيو سنة ١٩٧١، واشترك في ثورة بيلاكون الشيوعية في المجر، ولما أخفقت التجأ إلى النمسا. ويعد من أكبر المفكرين الماركسين.

ب ـ ڤلتر بنيامين[١] في كتابه: «منشأ التراجيديا الألمانية» سنة ١٩٢٥.

حـ ـ تـيـودور ڤ. ادورنـو[٢] Theodor W. Adorno في بحثه بعنوان: «المصالحة قهراً»، فرانكفورت سنة ١٩٦١؛ وكتابه «النظرية الجمالية» (ضمن مجموعة Schriflen رقم ٧) فرانكفورت سنة ١٩٧٠.

د ـ هـ. كون H. Kuhn في بحثه بعنوان: «إتمام علم الجمال الكلاسيكي الألماني على يد هيجل»، وقد نشره ضمن كتابه: «كتابات في علم الجمال»، ميونيخ ١٩٦٦.

والثلاثة الأوائل وقفوا من علم الجمال عند هيجل موقفاً سلبياً نقدياً منبثقاً عن اتجاههم الماركسي؛ أما كون kuhn فقد عني ببيان أن علم الجمال عند هيجل هو أوج وكمال علم الجمال الكلاسيكي الألماني ذلك أن علم الجمال عند هيجل ينبغي أن يفهم ابتداء من حصيلة العصر الشعري والفلسفي السابق عليه وعلى أنه نهاية وكمال هذا العصر. وهذه الفكرة ليست جديدة أيضاً، إذ يمكن إرجاعها إلى هيجل نفسه، أو على الأقل تستخلص من موقف هيجل بوجه عام.

وقد كان هذا هو رأي الجيل التالي لهيجل مباشرة فإن ر. هايم R. Haym يرى أن علم الجمال عند هيجل، هو القمة والخاتمة، و«هو الثمرة المنظمة للجهود التي بذلها شلنج، وڤنكلمن وكَنْت، الجهود النقدية والتاريخية والفلسفية المنعكسة المتعلقة الجمال»[٣].

وإلى جانب هذه الفكرة قامت فكرة أخرى مضادة أخذت على علم الجمال عند هيجل مقالاته في المعقولية Parlogismus، ويمثل هذا الاتجاه داتسل[٤] Th. W. Danzel.

ثم جاء لوتسه H. Lotze في كتابه «تاريخ علم الجمال في ألمانيا» (بنشرة ١٨٦٨ ص١٢٥، ٩٥) فقرر أن علم الجمال عند هيجل هو في جوهره تفصيل موسّع لمذهب شلنج.

وبعد فترة من الصمت حيال علم الجمال عند هيجل، استؤنف الاهتمام، وتم ذلك في طريقين: الطريق الأول يحدد التطور المثالي المتعالي من كنت إلى فشنه، ومن فشنه إلى شلنج، ومن شلنج إلى هيجل. وعلى رأس من سلكوا هذا الطريق كان أستاذ الدراسات الهيجلية في ألمانيا ج. لسّون G. Lasson. وعرض ذلك بعمق ر. كرونر في كتابه: «من كنت إلى هيجل» (في جزئين، توبنجن، سنة ١٩٢١، ١٩٢٤).

وأما الطريق الثاني فقد سلكه دلتاي W. Dilthey في دراسات عديدة نشرت في «مجموع مؤلفاته» (الجزء الخامس، ليتنسك ـ برلين سنة ١٩٢٢؛ الجزء السادس، ليبتسك ـ برلين سنة ١٩٢٤).

وبعد هذا الاستعراض التاريخي لموقف بعض الباحثين من علم الجمال عند هيجل سنأخذ هاهنا في عرض الآراء الرئيسية في علم الجمال عند هيجل لنقدم إلى القارىء موجزاً عن موضوعات هذا العلم بحسب النظرة الكلاسيكية إليه.

ـ ١ ـ

تعريف علم الجمال

موضوع علم الجمال هو الجميل في الفن الذي يبدعه الإنسان. ولهذا يمكن أن يسمى هذا العلم باسم «فلسفة الفن»، أو على نحو أدّق: «فلسفة الفنون الجميلة».

فإن اعترضه أحدٌ قائلاً: إن هذا التعريف لموضوع علم الجمال من شأنه أن يستبعد الجميل في الطبيعة. أليس في هذا تحكم اعتباطي؟ يرد هيجل قائلاً: «صحيح أن لكل علم الحق في أن يحدد المدى الذي يشمله كما يريد، لكننا نستطيع أن نفهم هذا التحديد لعلم الجمال بمعنى آخر. ففي الحياة نحن قد اعتدنا أن نتحدث عن الألوان الجميلة، والسماء الجميلة، والسيّل الجميل، والأزهار الجميلة، والحيوان الجميل، بل والفتيات

(١) Walter Benjamin: ناقد أدبي من أصل يهودي؛ ولد في برلين في ١٥/٧/١٨٩٢، وتوفي في Para Bou (جبال البرانس في ٢٦/٩/١٩٤٠).

(٢) عالم اجتماع وفيلسوف ألماني ولد في فرانكفورت ـ على ـ الماين في ١١/٩/١٩٠٣، وتوفي بالقرب من بريج (سويسرة) في ٦/٨/١٩٦٩.

(٣) R. Haygm: Hegel und seine Zeit. 2, vermehirta aufl. hssyg. von H. Rosenberg. leipzig, S. 443.

(٤) Th. w. Danzel: «Meler den gegenwartigen zustand der philosophie, in: Gesnmelte cochrftenm Leipzig 1859, S. 48, 50- Unber die aesthetik der hegelschen philosophie. Hamburg, 1 844.

الجميلات. لكننا لا نريد هاهنا أن نخوض في مسألة «معرفة بأيّ مقدار يمكن أن نعزود صفة الجمال عن حق إلى هذه الموضوعات أو تلك، وبالجملة: هل الجمال الطبيعي يمكن أن يجعل في موازاة الجمال الفنّي؟ لكن من الجائز أن نقرر منذ الآن أن الجمال في الفن أسمى من الجمال في الطبيعة، لأن الجمال في الفن يتولد، بل يتولد مرتين، من الروح. وبمقدار ما الروح وابداعاتها أسمى من الطبيعة وتجلياتها، فكذلك الجمال الفني أسمى من الجمال في الطبيعة. بل لو غَضَضْنا النظر عن المضمون، فإن الفكرة الرديئة، التي ربما تخطر ببال، هي أسمى من أي ناتج طبيعي، لأن في هذه الفكرة توجد دائماً الروح والحرية» (هيجل: «علم الجمال» جـ١ ص٣٧ ـ ٣٨، Reclam).

وجواب هيجل هذا يقوم على أساس مذهبه العام القائل بأن كل ما هو موجود معقول، وأن الطبيعة مظهر من مظاهر العقل في أدنى مستوياته في الوجود؛ ولهذا كلما زاد نصيب العقل ـ أو الروح وهي دائماً بمعنى واحد عند هيجل ـ كان الموجود أفضل ولهذا فإنه يرى أن الجمال في الفن أسمى من الجمال في الطبيعة الجامدة، لأن الأثر الفني ينطوي على قدر أكبر من الروح، وبالتالي من الحرية، والروح والحرية هما أسمى ما في الوجود.

واللفظ Aesthetik بالألمانية قد وضعه باومجارتن Baumgarten لأول مرة، وأخذه من اللفظة اليونانية (= الإحساس، العاطفة، وهو عنوان لكتاب بعنوان Aesthetica (نشر في فرانكفورت في عام ١٧٥٠ و١٧٥٩ بحث فيه في تكوين الذوق وتحليل ما هو الذوق الفنّي. ثم استعمله كنْت في «نقد العقل المحض» بمعنى: الحساسية. لكنه استعمله بعد ذلك في كتابه: «نقد الحكم» بمعنى: الحكم التقديري الخاص بالجمال، ومنذ ذلك الحين صار هذا هو الاستعمال الوحيد؛ أي أن علم الجمال هو العلم الذي موضوعه هو الحكم التقديري، المتعلق بالتمييز بين الجميل والقبيح.

ـ ٢ ـ

اشكالات حول حقيقة الفن

ـ أ ـ

هل الفن مظهر وإيهام؟

والناس يأخذون على الفن أنه مجرد مظهر لا يعبر عن ماهية، وأنه ايهام للمشاهد بما يقدمه من حِيَل لخداع النظر أو السمع أو سائر الحواس.

وهيجل يرد على هذا قائلاً: «إن ما يوجه إلى الفن من ذم لأنه يحدث تأثيره بواسطة المظهر والإيهام إنما يكون وجيهاً إذا كان المظهر يعدّ شيئاً ينبغي إلا يكون. لكن المظهر جوهري بالنسبة إلى الماهية. إن الحقيقة لن توجد إذا لم تظهر وتتجلّ وإذا لم تكن مشاهدة من أحد، وإذا لم تكن من أجل ذاتها ومن أجل الروح بعامة. وإذن ينبغي ألا يوجه اللوم لمجرد الظهور، وإنما للكيفية التي يتم بها الظهور بواسطة الفن ابتغاء تحقيق الحق في ذاته. أما إذا نعتنا هذه المظاهر التي بها يحقق الفن وجود تصوراته ـ بأنها أوهام، فإن هذا الوهم إنما يكون ذا معنى بالمقارنة مع **العالم الخارجي** للمظاهر وماديته المباشرة، وأيضاً بالنسبة إلى انفعالنا نحن وإلى عالمنا الباطن والمحسوس: العالم الخارجي والعالم الباطن ـ كلا العالمين، ونحن في حياتنا التجريبية، وفي حياة مظهرنا نحن تعودنا أن نمنح القيمة واسم الحقيقة الفعلية لما يتعارض مع الفن بدعوى أنه يعوزه مثل هذا الواقع وهذه الحقيقة. بينما كل هذا المجموع من العالم التجريبي الباطني والخارجي ليس هو عالم الحقيقة الواقعية وإنما نستطيع أن نقول أنه مجرد مظهر وهم فارغ أكثر من الفن. ذلك أنه ينبغي أن نبحث عن الواقع الحق وراء الانطباع المباشر والموضوعات المدركة مباشرةً. وعلة ذلك هي أن الواقع الحق هو ما هو في ذاته ومن أجل ذاته، أعني جوهر الطبيعة وجوهر الروح، أي ما يشير إلى الوجود في ذاته ولذاته، مع تجليه في المكان وفي الزمان، وهو بهذا واقع حقيقي ومثل هذه القوة الكلية هو ما يصوره الفن ويُظْهِره. صحيح أن هذا الواقع الجوهري يظهر أيضاً في العالم المعتاد ـ الباطني والخارجي ـ لكنه يكون مختلطاً مع عامة الظروف العابرة، ومشوهاً بواسطة

الإحساس المباشر، وخروجاً بأهواء أحوال النفس والعوارض، والطبائع. الخ. إن الفن يستخلص من الأشكال الوهمية والكاذبة في هذا العالم الناقص والمتقلب: الحقيقة المتضمنة في المظاهر، ابتغاء تزويدها بحقيقة واقعية أسمى تبدعها الروح نفسها. وهكذا فإن تجليات الفن ليست أبداً مجرد مظاهر وهمية تماماً، بل هي تحتوي على حقيقة واقعية أسمى وعلى وجود أكبر حقيقة من الوجود المعتاد» («علم الجمال» حـ١ ص٤٥ ـ Reclam ٤٦).

وهكذا نرى هيجل يقلب الدعوى على أصحابها، دعوى أولئك الذين ينعتون الفن بأنه خداع وإيهام، لأنه مظهر وليس حقيقة واقعية. وحجته مستمدة من صلب مذهبه المثالي الذي يرى أن العالم الخارجي المحسوس، بل والعالم الباطن المملوء بالانفعالات والأحوال العابرة ـ هو عالم الوهم؛ وأن العالم الحق هو عالم الماهيات والتصورات العقلية. وواضح ما في هذا من تأثير أفلاطون، الذي كان يرى أن العالم المعقول، عالم الصور والمثل العقلية، هو وحده العالم الحقيقي، بينما العالم المحسوس هو عالم الوهم، وذلك في أسطورة «الكهف» الواردة في المقالة السابعة من محاورة «السياسة» (راجع كتابنا: «أفلاطون»).

وهذا التفسير ـ أو التبرير ـ يمكن قبوله بالنسبة إلى الفن المثالي الخالص، أي الذي يهدف إلى تصوير الأمثلة العليا، والماهيات العقلية، لا الفن الواقعي الذي يحاكي المحسوسات الطبيعية.

وهذا يقودنا إلى الإشكال الثاني وهو:

ـ ب ـ

هل الفن محاكاة؟

ونحن نعرف أن أرسطو في كتابه: «فن الشعر» (راجع ترجمتنا له، القاهرة ط١ سنة ١٩٥٣) قد حدّد مهمة الفن في المحاكاة.

ويبحث هيجل في صحة هذه الدعوى فيقول: إن الرأي الأكثر شيوعاً فيما يتعلق بالهدف الذي سيستهدفه الفن هو أن مهمة الفن هي محاكاة الطبيعة.

وتبعاً لهذا الرأي، فإن المحاكاة، أعني المهارة في تصوير الموضوعات الطبيعية بأمانة تامة كما تتجلى لنا ـ ستكون هي الغرض الجوهري من الفن، وحين ينجح هذا التصوير الأمين فإنه يبعث فينا رضاً تامّاً. وهذا التعريف لا يحدد للفن إلاّ الغرض الشكلي لإعادة ما هو موجود من قبل في العالم الخارجي، بالقدر الذي تسمح له بذلك وسائله، وتصويره كما هو. بيد أن من الممكن أن نلاحظ فوراً أن إعادة التشكيل هذه هي عمل لا جدوى منه، لأن ما نشاهده ممثلاً ومصوراً في لوحات أو على المسرح أو على غير ذلك: من حيوان، ومناظر، ومواقف إنسانية ـ نجده موجوداً بالفعل في بساتيننا، وفي بيوتنا أو فيما لدى أصدقائنا ومعارفنا. وفضلاً عن ذلك فإن هذا العمل العديم الجدوى يمكن أن يعد لعبة مدعية تظل في مستوى أدنى من الطبيعة بكثير؛ لأن الفن محدود في وسائل التعبير، ولا يستطيع أن ينتج إلاّ أوهاماً جزئية لا تخدع إلاّ حِسّاً واحداً. ذلك لأنه إذا اقتصر الفن على الهدف الشكلي من المحاكاة الدقيقة فإنه لا يعطينا، بدلاً من الواقع وما هو حيّ، إلاّ صورة هزلية (كاريكاتير)، من الحياة. ونحن نعرف أن الأتراك، شأنهم وشأن كل المسلمين، لا يجيزون تصوير الإنسان أو أيّ كائن حي آخر. جيمس بروس[١] James Bruse، إبان ـ رحلة في الحبشة لما عرض على أحد الأتراك سمكة مرسومة، فإنه أثار في نفسه الدهشة أولاً ثم تلقى منه بعد ذلك الجواب التالي: «إذا قامت هذه السمكة، في يوم الحساب وقالت لك: لقد جعلت لي جسماً، لكنك لم تجعل لي روحاً حية» ـ فكيف تبرر سلوكك إزاء هذه التهمة؟» كذلك ورد في السّنة» (النبويّة) إن النبيّ قد ردّ على زوجتيه: أم حبيبة وأم سلمة، اللتين حدثتاه عن الرسوم في الكنائس في الحبشة: إن هذه الرسوم ستشكو صانعها في يوم الحساب».

كذلك تورد أمثلة على أوهام تامة أحدثتها تصويرات فنيّة. فالعنب الذي رسمه زوكسيس[٢] Zeuxis

(١) رحالة اسكتلندي (١٧٣٠ ـ ١٧٩٤) قام من ١٧٦٨ إلى ١٧٧٢ رحلة استكشافية في الحبشة، واكتشف منابع النيل في الحبشة إلى النيل الأزرق، ولكنه ظنه أنه النيل الأصلي، وله في ذلك كتاب: «رحلات لاكتشاف نبع النيل» (لندن، سنة ١٧٩٠).

(٢) رسام يوناني عاش في النصف الثاني من القرن الخامس قبل الميلا، ويعتبر من رواد رسم اللوحات، وقد ضاعت كلها، وكان ذا مكانة رفيعة عند القدماء.

قد استشهد به منذ العصر القديم على انتصار فن المحاكاة للطبيعة، لأن حمائم حية جاءت لتنقره. ويمكن أن نضيف إلى هذا المثال القديم مثال أحدث هو نسناس بوتنر[1] Buthner الذي التهم لوحاً من مجموعة ثمينه في التاريخ الطبيعي منها رسم خنفساء، لكن صاحبه عفا عنه لأنه بذلك برهن على براعة هذا الرسم. لكن في الأحوال التي من هذا القبيل ينبغي على الأقل أن نفهم أنه بدلاً من إطراء الأعمال الفنيّة لأن حمائم أونسانيس قد خدعت بها، ينبغي بالأحرى لوم أولئك الذين يظنون أنهم بهذا يرفعون من شأن الفن بينما هم لا يجعلون له غاية عليا إلاّ هذه الغايّة التافهة. وبالجملة، ينبغي أن نقول أن الفن، حين يقتصر على المحاكاة، فإنه لا يستطيع منافسة الطبيعة، بل يشبه الدودة التي تحاول بالزحف أن تحاكي فيلاً.

«في هذه المحاكيات المتفارتة في المهارة، إذا ما قورنت بالنماذج الطبيعية، فإن الغرض الوحيد الذي يستطيع الإنسان أن يسعى إليه هو اللذة الناشئة عن إبداع شيء يشبه الطبيعة. والواقع أنه يستطيع أن يسّر بأنه ينتج هو أيضاً، بفضل عمله ومهارته، شيئاً مستقلاً عنه ـ لكنه كلما كانت المحاكاة أشبه بالنموذج كان سروره وإعجابه أكثر ابترادأ إن لم تصبح أدعى إلى إثارة الملال والغثيان. وهناك صُوَر يقال عنها، على سبيل الفكاهة، إنها من المشابهة مع النماذج بحيث تثير الغثيان. وكنت Kant يسوق مثلاً على هذه المتعة التي يستشعرها الإنسان أمام المحاكيات، وهو: لو أن إنساناً برع في محاكاة غناء العندليب، كما يحدث هذا أحياناً، فإننا سرعان ما نملّ؛ فمتى ما اكتشفنا أن الذي فعل ذلك إنساناً فإن الغناء يبدو لنا مملاً؛ إننا حينئذ لا نرى في ذلك إلاّ عملاً مصطنعاً، ولا نعدّه عملاً فنّياً، ولا انتاجاً للطبيعة حرّاً، ذلك أننا نتوقع شيئاً آخر من القوى المنتجة الحرة التي للإنسان؛ ومثل هذه الموسيقى لا تؤثر فيناً إلاّ بالقدر الذي به، وقد انبثقت من الحيوية الخاصة بالعندليب دون أيّ قصد، فإنها تشبه التعبير عن العواطف الإنسانية. ومن ناحية أخرى فإن هذه المتعة التي نشعر بها من المحاكاة لا يمكن أن تكون إلاّ نسبية، والأليق بالإنسان أن ينشد المتعة فيما يستخلصه من أعماق نفسه. وبهذا المعنى فإن أتفه اختراع صناعي له قيمة أكبر. ويجدر بالإنسان أن يفخر بأنه اخترع المطرقة، والمسمار، الخ أكثر منا لفخر بأنه أنتج روائع من المحاكيات. إن السعي لمنافسة الطبيعة بمحاكاتها على نحوٍ مجرّد هو عمل مغتصب يمكن أن يُقارَن بعمل إنسانٍ تمرّن على الرمي بحبّات من العَدَس من خلال ثقب صغير دون أن يخفق في ذلك أبداً. وقد أعطاه الإسكندر الأكبر، الذي قام ذلك الرجل بعمل ذلك أمامه، قدحاً من العَدَس، ثمناً لهذه المهارة التي لا فائدة منها ولا معنى لها.

«ولما كان مبدأ المحاكاة مبدءاً شكلياً خالصاً، فإننا متى ما اتخذناه غاية للفن فإن الجمال الموضوعي يختفي في الحال، لأننا في هذه الحالة لا نسعى لنشدان ما نريد محاكاته، وإنما نسعى فقط إلى محاكاته بدقة. ويصبح موضوع ومضمون الجمال أمراً على سواء. لكن إذا تحدثنا عن الجميل والقبيح فيما يتعلق بالحيوانات، والناس، والبلاد، والأفعال، والأخلاق فإننا ندخل معياراً لا ينتسب حقاً إلى الفن، لأننا لم نَدَع له أية وظيفة أخرى غير المحاكاة المجرّدة. وإذا ما أعوز المعيار الذي يمكن من اختيار الموضوعات وتقسيمها إلى جميلة وقبيحة، فإننا نلجأ إلى **الذوق الذاتي**، الذي لا يستطيع أن يقرر أية قاعدة ولا يمكن المشاقة فيه. والحق أننا إذا اعتمدنا، في اختيارنا للموضوعات التي ينبغي عرضها، على ما يعدّه **الناس** جميلاً أو قبيحاً وبالتالي جديراً بأن يعنى به الفن، فإن جميع دوائر الموضوعات الطبيعية تكون متاحة دون أن يبقى واحدة منها بدون من يعجب بها. فمثلاً بين بني الإنسان نجد أنه إن لم يكن كل زوج يعجب بزوجته فعلى الأقل كل عريس يعجب بعروسه ـ وأحياناً مع استبعاد كل فتاة أخرى؛ ولا يوجد قاعدة ثابتة عند الذوق الذاتي لهذا الجمال، وبهذا يفوز كل طرف بالسعادة. فإن انتقلنا إلى خارج الأفراد وأذواقهم الخاصة إلى ذوق **الأمم**، لوجدنا أن هذا أيضاً في غاية الاختلاف والتعارض. وكم سمعنا أن جميلة أوروبية لم تعجب رجلاً صينياً أو من قبيلة الهَونتوت، وذلك لأن تصور الرجل الصيني للجمال يختلف عن تصور الزنجي، وتصور هذا الجمال يختلف عن تصور الرجل الأوروبي،

(١) اسم خادم كان عند العالم الطبيعي الشهير لنّيه Linné (١٧٠٧ ـ ١٧٧٨).

الخ.. ونحن إذا تأملنا الأعمال الفنية للشعوب غير الأوروبية فإننا نجد أن تصويراتهم للآلهة، مثلاً، وهي قد انبثقت من خيالهم على أنها في غاية السمو ـ نقول أننا مع ذلك نجدها في غاية البشاعة، كما نشعر بأن موسيقاهم ترن في آذاننا كأسوأ نشاز، بينما هم من جانبهم يشعرون أن تماثيلنا المنحوتة وتصاويرنا وموسيقانا هي خالية من المعنى أو قبيحة.

فلنفرض أن الفن ليس له مبدأ موضوعي، وأن الجمال يبقى خاضعاً للذوق الذاتي والخاص، فإننا سنرى مع ذلك أنه، حتى من وجهة نظر الفن نفسه، فإن محاكاة الطبيعة، التي بدت أنها مبدأ كلّي في نظر بعض العقول الكبيرة ـ هي أمر غير مقبول، على الأقل في شكلها العام المجرد كل التجريد. ولنستعرض مختلف الفنون: إذا كان التصوير والنحت يحاكيان موضوعات تبدو مشابهة لموضوعات طبيعية أو نمطها مستعار في جوهرة من الطبيعة، فإن من المسلم به، في مقابل ذلك، أنه لا يمكن أن نقول عن المعمار، الذي يكون مع ذلك جزءاً من الفنون الجميلة، ولا ابداعات الشعر بالقدر الذي لا تكون به مجرد أوصاف، تحاكي أي شيء في الطبيعة. وإلا فإننا سنضطر، في الحالة الأخيرة [الشعر] إذا أردنا أن نطبق هذا المبدأ، إلى تحايلات كبيرة وإلى إخضاع إلى كثير من الشروط، وإلى إرجاع ما اعتدنا أن نسميه: حقيقة إلى مجرد الاحتمال. لكن مع الاحتمال ندخل من جديد في صعوبة كبيرة إذ كيف نحدد ما هو محتمل وما هو ليس بمحتمل؟ دون أن نحسب أننا لا نريد ولا نستطيع أن نستبعد نهائياً من الشعر كل ما يتضمنه من تخيلات خرافية كلها من نسج الخيال المحض والهوى.

«ولهذا كله ينبغي على الفن أن يتخذ له مهمة أخرى غير المحاكاة الشكلية للطبيعة. وفي جميع الأحوال، فإن المحاكاة لا يمكن أن تنتج إلاّ روائع صناعية آلية، لا روائع من الفن» (حـ١ ص٩٠ ـ ٩٥ طبعة Reclam).

ـ جـ ـ

إثارة المشاعر

ومن ثم ينبغي أن نتساءل: ما هي مهمة الفن؟

وفي هذا الصدد يخطر بالبال الرأي المعتاد الذي يقول إن مهمة الفن والغاية منه أن يُحْضِر للعقل وللشعور وللانفعال كل ما يحدث في روح الإنسان. إن على الفن أن يحقق فينا معنى العبارة المشهورة التي تقول: «أعتقد أنه لا شيء إنسانياً غريب عني[1]». وعلى هذا فإن الغاية من الفن هي إيقاظ كل المشاعر والوجدانات من كل نوع وإشاعة الحياة فيها، وملء القلب، وأن يجعل الأحساس، المنظور وغير المنظور، سيشعر كل ما يعج به صدر في أعماقه وفي إمكانياته وجوانبه، وكذلك سمّو ما هو نبيل وخالد وحق ابتغاء الاستمتاع به. وكذلك على الفن أن يجعلنا ندرك البؤس والشقاء، والشرّ والسوء، وكل ما هو مروّع ومخيف. إن على الفن أن يتناول كل هذه الثروة المتعددة النواحي، ابتغاء إكمال تجربتنا الطبيعية في حياتنا الخارجية، وبالجملة كل تلك الوجدانات من أجل إيقاظ شعورنا.

وهذه الإثارة للمشاعر في الإنسان لا تتم في التجربة الواقعية، بل عن طريق الوهم، من حيث أن الفن يحل محلّ الواقع انتاجاً خادعاً. وإمكان هذا الخداع عن طريق الوهم الذي يحدثه الفن إنما يقوم على أساس أن كل واقع عند الإنسان لا بد، أن يمر بوسط العيان والامتثال، ومن خلال هذا الوسط يفيد في الشعور والإرادة. وهنا يستوي أن يأخذه الواقع المباشر الخارجي، أو أن يتم ذلك بطريق آخر، أعني عن طريق الصور، والعلامات، والإدراكات التي يحتويها الواقع ويعبر عنها. إن في وسع الإنسان أن يمثل أشياء، ليست واقعية، كما لو كانت واقعية. ويستوي حينئذ عند الشعور أن يكون الموضوع موجوداً في الواقع أو غير موجود، ما دام يثير فينا مشاعر الغضب، أو الكراهية، أو التعاطف، أو القلق، أو الخوف، أو الحب، أو الانتباه أو الإعجاب، أو الشرف.

وهذه الإثارة للمشاعر عن طريق حضور خارجي خادع هو القوة الحقيقية الممتازة التي للفن. لكن ما يفعله الفن على هذا النحو من خير أو شر في المشاعر وفي التصور، فإن مهمته هذه مهمة شكلية.

(١) هذه العبارة قالها الشاعر المسرحي اللاتيني ترانس Térence (١٩٠ ـ ١٥٩ق.م) في مسرحيته: «جلّاد نفسه»، الفصل الخامس، البيت رقم: ٧٧.

ـ د ـ

الغرض الجوهري الأسمى

لكن الفن بتناوله لكل هذه الموضوعات والأفعال يجعل هذه في تعارض وتداخل وتناقض، ويزيل بعضها بعضاً. نعم إن الفن من هذه الناحية يفضي إلى تضخيم تناقض المشاعر والوجدانات، كما أنه يواصل سفسطة السوفسطائيين وشكوك الشكاك.

وهذا يدعونا إلى السعي إلى هدف أسمى وأكثر عموماً. فكما أننا نجعل من أهداف حياة الناس في مجتمع ومن الدولة أن توحّد كل القوى الإنسانية وكل العقول الفردية في كل جانب وفي كل أتجاه، فإن هناك سؤلاً حول: ما هي الوحدة المنشودة، وما هو الهدف الذي ينبغي السعي إليه من هذا التوحيد؛ وبالمثل ينبغي أن يكون الأمر بالنسبة إلى الفن، أعني أن علينا أن تحدد الهدف التوحيدي في الفن، الهدف الجوهري.

يبدو لأول وهلة في التفكير أن هذا الهدف هو أن مهمة الفن هي كبح وحشية الشهوات.

وهنا ينبغي أن نبحث: كيف يمكن إزالة التوحش، وكبح الغرائز والميول والوجدانات، وتربيتها؟ إن التوحش يجد أصله في الشهوة المباشرة الأنانية في الغرائز، التي لا تسعى إلاّ إلى إشباع شهوتها. والشهوة تكون أشد توحشاً واستبداداً كلما استولت وحدها على جماع الإنسان بحيث لا يمكن أن ينفصل عنه وفي هذه الحالة يقول الإنسان: «إن الوجدان أقوى منّي أنا». إن الوجدان يستولي حينئذ على الذات بحيث لا تكون للإنسان إرادة خارج هذا الوجدان.

والفن يخفف من قوة الوجدان هذه، لأن الإنسان حينئذ يتأمل في غرائزه وميوله، وبينما هي تمزقه فإنه يراها حينئذ خارج ذاته، وما دامت قد صارت بمثابة موضوعات، تجاهه، فإنه يشعر نحوها بالحرية.

ثم إن الفن، من ناحية أخرى، يمتع الإنسان beleben، وفي هذا يقول هوراس: «أن الشعراء يريدون الأفاده والإقناع» وهذا الفرص من الفن إنما يتحقق بأن ينفد المضمون الروحي الجوهري في الوعي عن طريق الأثر الفني «ومن هذه الناحية يمكن القول بأن الفن كلما سما، كان يحتوي على مضمون أكبر وكان هذا معيار قيمته، سواء كان المعبّر عنه مطابقاً أو غير مطابق. وفي الواقع أنّ الفن هو أول معلّم للشعوب» (جـ١ ص١٠٢، طبعة Reclam).

الاستنباط التاريخي للمفهوم الحقيقي للفن

ولتحديد مفهوم الفن من حيث ضرورته الباطنة، يقوم هيجل باستعراض تاريخي لنظرية الفن عند كنت Kant، وشلر Schiller، وفنكلمن Winkelmann وشلنج Schelling:

أ) فأما كنت فقد تناول موضوع الجمال في كتابه: «نقد ملكة الحكم» إذ تناول بالبحث ملكة الحكم في الجمال وفي اللاهوت. لكنه تناول الموضوعات الجميلة في الطبيعة والفن، ونواتج الطبيعة المطابقة للأغراض من ناحية مفهوم ما هو عضوي وحسّي، ونظر إليه فقط من ناحية التأمل الذي يحكم حكماً ذاتياً. ذلك أن كنت يعرّف ملكة الحكم بوجه عام بأنها «القدرة على إدراك الخاص من حيث هو مندرج تحت العام»، وينعت ملكة الحكم بأنها تتأمل «فقط حين يكون الخاص مُعْطىً، وعليها أن تعثر على العام حينئذ». ومن أجل هذا تحتاج إلى قانون، إلى مبدأ، تعطيه هي لنفسها بنفسها، وهذا القانون هو في نظر كنت «المطابقة للغرض» Zweckmäs sigkeit. وكنت يتصور الحكم الجمالي (الحكم على ما هو جميل) بأنه لا يعبر عن العقل بما هو عقل، ولا على أنه يعبر عن العيان الحِسّي وما فيه من تعدد واختلاف. وتبعاً لمذهبه هذا فإنه يحدد موضوع الجمال على النحو التالي:

١ ـ فهو يميز أولاً بين موضوع الشهوة، وموضوع الجمال. فالأول هو الناتج عن الحاجة الحسّية، الحاجة إلى الامتلاك أو إلى الاستعمال، فلا يكون للشيء قيمة إلاّ من حيث هو يشبع هذه الشهوة الحسية. أما موضوع الجمال فيظل بعيداً عن متناول الملك أو الاستعمال، ويبقى قائماً على حياله، والغرض منه يبقى في داخله، ويرى هيجل أن هذا مهم.

٢ ـ وكنت يقول إن الجميل يجب أن يكون أمراً لا مفهوم له، أي لا يخضع لأية مقولة من مقولات العقل، بل هو موضوع امتاع عام. ولتقدير ما هو جميل لا بد

من روح مثقفة. والإنسان بما هو إنسان يغدو ويروح ليس له حكم على الجميل، لأن هذا الحكم يقتضي الصدق الكلي. أما الجميل، فعلى العكس، يجب أن يعتبر امتاعاً كلياً.

٣ ـ وثالثاً ينبغي ألا يكون للجميل غرض مطابق لحاجة أو منفعة.

٤ ـ ورابعاً يجب أن يعترف بأن ما هو جميل هو بالضرورة ممتع.

ب) أما شلر فيقول عنه هيجل إن علينا أن نقرّ بأنه كان ذا فضل عظيم في اختراق ما اتسم به تفكير كنت من ذاتية وتجريد، وبأنه تجاسر على محاولة إدراك الوحدة والمصالحة على أنها هي الأمر الحق، وتجاسر على تحقيق ذلك بالفن.

يقول هيجل: «إنه رجل مزوّد في وقت معاً بإحساس فني كبير وبروح فلسفية عميقة وهو الذي كان أول من نهض من هذا القبول للانهائية المجردة للفكر، وللواجب من أجل الواجب[1]، وللذهن العديم الشكل (الذي يرى في الطبيعة والواقع، وفي حياة الحواس والعواطف حاجزاً تجب إزالته) وطالب بالشمول والمصالحة، قبل أن تقر الفلسفة بضرورتها. لقد كان لشلر الفضل العظيم في التغلب على الذاتية والتجريد الكائنين في تفكير كنت، وفي محاولة أن يتصور بالفكر وأن يحقق بالفن الوحدة والمصالحة **Versöhnung** بوصفها التعبير الوحيد عن الحقيقة. وشلر، في تأملاته الجمالية، لم يقتصر على الفن ومضمونه دون أن يهتم بعلاقاته مع الفلسفة بالمعنى الدقيق لكنه، بعد أن برّر اهتمامه بالفن عن طريق مبادىء فلسفية، وصل إلى نتائج مكنته من الذهاب حتى عمق الطبيعة ومفهوم ما هو جميل بل يلوح أنه، خلال فترة معينة من نشاطه، اهتم بعلاقاته مع الفكر، على نحو أكثر مما يقتضيه الجمال الساجي للأثر الفني. وفي أكثر من قصيدة من قصائده نجد تأملات مجردة غير متصنعه، بل ونجد اهتماماً بالمفهومات الفلسفية ولقد أخذ عليه ذلك، خصوصاً من أجل إبراز نزاهة وموضوعية جيته **Goethe** الذي لم يحفل بأي مفهوم (فلسفي). لكن من هذه الناحية فإن شلر، من حيث هو شاعر، لم يفعل إلاّ أنه دفع جزيّته لعصره، وغلطته إن كانت هناك غلطة. تشرّف هذه الروح العميقة السامية، وهي في صالح العلم والمعرفة.

ومن ناحية أخرى يلاحظ أن هذا التيار العلمي نفسه كان قد صرف جيته عن ميدانه الخاص، أي عن الشعر. لكن بينما غاص شلر في استكشاف الأغوار الباطنة للروح، فإن ميول جيته حملته نحو دراسة الجانب الطبيعي للفن، نحو الطبيعة الخارجية، نحو الكائنات العضوية النباتية والحيوانية، والبلورات، وتكوين السُّحب، والألوان. وجيته قد وجه إلى هذه الدراسة العلمية عقله الكبير الذي بذل غاية وسعه في هذه الميادين إلى نبذ النشاط الخالص للذهن مع ما ينجرّ إليه من أخطاء، بنفس المقدار الذي به اهتم شلر بإعلان شمول الحرية الحر، في مقابل الكيفية التي بها الذهن تصوّر الإرادة والفكر، إن سلسلة من أعمال شلر قد استلهمت هذا المفهوم لطبيعة الفن، ومن بين هذه الأعمال يبرز في المقدمة كتابه «رسائل في التربية الجمالية». وفيها يبدأ شلر من وجهة النظر التي تقول إنه يوجد في كل إنسان فرد جرثومة الإنسان المثالي. إن هذا الإنسان الحق إنما يتصور وجوده في الدولة التي تكون الشكل الموضوعي، العام، القانوني إن صح هذا التعبير هنا، الذي يجمع ويوجد معاً الذوات الفردية، على الرغم من الفوارق العديدة التي يفصل بينهم وأن الوحدة بين الإنسان في الزمان بين الإنسان في الفكرة يمكن أن تتحقق على نحوين: من ناحية، الدولة بوصفها تصوراً عاماً لما هو أخلاقي، وفقاً للقانون (أو: للحق) وللعقل، يمكنها أن تلغي كل تجسّداتهم الفردانية؛ ومن ناحية أخرى، يمكن الفرد أن يسمو إلى ما هو عام، ويمكن الإنسان في الزمان أن يقتني صفات النبالة: بأن يصير إنسان الفكرة. والعقل يقتضي الوحدة بما هي وحدة، أعني ما هو كلي شامل للجنس، بينما الطبيعة تريد التنوع والفردانية، وكل واحد من هذين الاتجاهين يسعى إلى جذب الإنسان إلى ناحيته. وأمام النزاع القائم بين هاتين القوتين، فإن التربية الجمالية تقوم بفرض وساطتها، لأن غرضها، في رأي شلر هو أن تعطى للميول والعواطف والدوافع تكويناً يجعلها تشارك في العقل، بحيث يتجرد العقل والروحانية

(١) راجع في كتابنا: «الأخلاق عند كنت» ما قاله شلر ساخراً من فكرة الواجب عند كنت.

من طابعها المجرّد ابتغاء الاتحاد بالطبيعة بما هي كذلك، للإثراء من لحمها ودمها. وهكذا ينظر إلى الجمال على أنه ناتج عن انصهار المعقول في المحسوس، لأن هذا الانصهار ـ في رأي شلر هو الواقع الحق. وبوجه عام، نحن نجد هذه الفكرة في «اللطف والمهابة»، حيث يمدح خصوصاً النساء اللواتي يجد في خلقهن ذلك الاتحاد العميق بين الطبيعي والروحي، وكذلك نجد هذه الفكرة في قصائده.

«وهذا الإتحاد العميق بين العام والجزئي، بين الحرية والضرورة، بين الروحي والطبيعي، والذي فيه رأى شلر مبدأ الفن وماهيته، وسعى دائماً لتحقيقه بواسطة الفن والتنشئة الجمالية قد صار بعد ذلك، من حيث هو فكرة، مبدأ المعرفة والوجود، إذ أعلنت الفكرة أنها هي الحق والواقع إلى أعلى درجة. وكان من نتيجة هذا التطور محاولة شلنج Schelling اتخاذ وجهة النظر المطلقة في العلم؛ وإذا كان الفن قد بدأ يؤكّد طبيعته وقيمته الخاصتين بالنسبة إلى المصالح العليا للإنسان، فقد صرنا الآن نملك مفهوم الفن، وصرنا نعرف مكانته في العلم وتحديده السامي الحقيقي. ولن نتلبث هاهنا عند بعض الأخطاء التي اعتورت وجهات النظر في هذا الموضوع. وكان ڤنكلمن Winkelmann من قبل قد استشعر، وهو يتأمل الأعمال الفنية التي خلفها العصر القديم (اليوناني والروماني) ـ حماسة مكنته من أن يدرج في دراسة الأعمال الفنية معنى جديداً، وذلك بإبعادها عن الأحكام القائمة على الغائية الوضيعة وعلى المهارة في المحاكاة، ودعاه ذلك إلى ألا ينشد في الأعمال الفنية وفي تاريخ الفن ـ إلاّ فكرة الفن. وينبغي أن نعدّ ڤنكلمن واحداً من أولئك الذين استطاعوا أن يضعوا تحت مضمون الروح (أو: العقل) في ميدان الفن، عضواً جديداً ومنهجاً جديداً للبحث. لكن تأثيره كان بدرجة أقل فيما يتعلق بنظرية الفن والمعرفة العلمية» (حـ١ ص١١٥ ـ ١١٨ نشرة Reclam).

السَخرية والنزعة الرومنتيكية

ويتابع هيجل استعراضه التاريخي لآراء الباحثين في علم الجمال من فلاسفة وشعراء ونقاد، فيتناول آراء الأخوين أوجست ڤلهلم فون اشليجل وفريدرش فون اشليجل. فيلاحظ أولاً قلة بضاعتهما من الفلسفة، ويؤكد أنهما إنما برعا في النقد الأدبي والفني، وأنهما انساقا في جدل بارع ضد وجهات النظر السائدة، وأدخلا في كثير من فروع الفن معياراً جديداً للحكم ووجهات نظر أسمى من تلك التي هاجماها. لكن نقدهما كان يعوزه السند الفلسفي العميق، ولذا كان معيارهما غامضاً ومتردداً، حتى إن أحكامهما اتسّمت أحياناً بالنقص، وأحياناً أخرى بالإفراط. وعلى الرغم من أن لهما فضلاً عظيماً في بعث ودراسة أعمال فنية قديمة إزدراها عصرهما وعاملها باحتقار، مثل التصوير الإيطالي والهولندي القديم، وملحمة «نيلنجن Nibelungen»، الخ أوجهلها أهل عصرهما مثل الشعر الهندي والأساطير ـ فإنهما، في رأي هيجل ـ قد أخطآ حين نسباً إلى هذه الأعمال قيمة مبالغاً فيها، وذلك حين أعجبا بأعمال تافهة مثل كوميديات[1] هولبيرج Holberg، وكذلك حين نسبا قيمة عامة إلى ما ليس له إلاّ قيمة نسبية، أو حين تحمسا لاتجاهات زائفة أو وجهات نظر ثانوية تماماً، ومع ذلك نعتاها بأنها أسمى تجليات الفن.

«وهذا التيار، وخصوصاً أفكار ومذاهب فريدرش فون اشليجل، هو الذي ولّد «السخرية» Ironie بأشكالها المتعددة. وقد وجدت السخرية في أحد جوانبها، تبريراً أعمق في فلسفة فشته Fichte، بالقدر الذي به طبقت مبادىء هذه الفلسفة على الفن. إن اشليجل وشلنج قد اتخذ كلاهما نقطة ابتدائية من فشته: شلنج من أجل تجاوزها، واشليجل من أجل تتمتها بطريقته الخاصة ثم التخلص منها فيما بعد. وفيما يتعلق بالروابط الأوثق بين أقوال فشته وأحد تيارات السخرية، حسبنا أن نذكر أن فشته رأي في الأنا Das Ich، «الأنا» المجرد الشكلي، المبدأ المطلق لكل معرفة، ولكل عقل، ولكل علم. وهكذا طوّر «الأنا» على أنه بسيط في ذاته؛ وهذا يتضمن، من ناحية، إنكار كل خصوصية، وكل تحدّد، وكل مضمون. (لأن كل الأشياء ستغوص في هذه الحرية وهذه الوحدة المجردتين)؛ ومن ناحية أخرى، كل مضمون لا قيمة له بالنسبة إلى «الأنا» إلاّ بالقدر الذي به

(١) لودفج فون (١٦٨٤ ـ ١٧٥٤): شاعر دانمركي، له مسرحيات هزلية لا تزال تمثل حتى اليوم.

يوضع ويقوم بالأنا. كل شيء لا يوجد إلاّ بالأنا، وكل ما هو موجود بالأنا يمكن أيضاً أن يُقدَم بواسطة الأنا.

«وطالما تمسك المرء بهذه الأشكال الخاوية تماماً، والتي تجد أصلها في مطلق «الأنا» المجرد، فلا يبدو أن لأي شيء قيمة ذاتية، بل قيمته هي فقط تلك التي تطبعها فيه ذاتية «الأنا» لكن لو كان الأمر كذلك، فإن «الأنا» يصبح هو السيد والسلطان المتحكم في كل شيء، ولا يوجد شيء، لا في الأخلاق، ولا في القانون، ولا فيما هو إنساني أو إلهي، ولا فيما هو دنيوي أو مقدس - إلاّ ويجب أن يضعه «الأنا» ولا يمكن أن يزول إلاّ بواسطة «الأنا». ولهذا فإن كل ما يوجد في ذاته ولذاته ليس إلاّ مظهراً؛ والأشياء بدلا من أن تحمل حقيقتها وواقعيتها في داخل ذاتها، فإنها لا تملك إلاّ المظهر الذي تتلقاه من «الأنا»، وقد أسلمت إلى قوّته وهواه. والإثبات والسبب يتوقفان تماماً على هوى الأنا بوصفه «أنا» مطلقاً.

«وفضلاً عن ذلك فإن الأنا فرد حِسّي، فعّال، وحياته تقوم في تكوين فرديته من أجل نفسه ومن أجل الآخرين، والتعبير عنها وتوكيدها. وكل إنسان، طالما كان حياً، يعمل على تحقيق ذاته وهو يحقق ذاته. وهذا المبدأ، إذا ما طبق على الفن، معناه أن الفنان يجب أن يعيش فناناً، وأن يهب حياته شكلاً فنّياً. لكني، بحسب هذا المبدأ، أعيش فناناً إذا كانت كل أعمالي، وكل تعبيراتي، من حيث هي تتعلق بمضمون ما، ليست بالنسبة إليّ إلا مظاهر، ولا تتلقى إلاّ الشكل الذي يفرضه عليها قوّتي أنا. وينتج عن هذا أنني لا أستطيع أن آخذ مأخذ الجد هذا المضمون، ولا التعبير عنه وتحقيقه، لأننا لا نأخذ مأخذ الجد معاً إلاّ ما له أهمية جوهرية، وما هو ذو معنى، مثل: الحقيقة، الأخلاق، الخ، أي مضموناً له عندي، بما هو كذلك، قيمة جوهرية، بحيث أصبح جوهرياً أنا أيضاً، بالقدر الذي به أغوص في هذا المضمون، وأجعل نفسي في حيوية معه بكل علمي وكل نشاطي فإذا اتخذ الفنان وجهة النظر هذه عن «الأنا» الذي يضع كل شيء ويقضي على كل شيء، وبالنسبة إليه لا مضمون هو مطلق أو يوجد لذاته - فلن يبدو في نظره شيء ذا قيمة جادة، لأن شكلية «الأنا» هي الأمر الوحيد الذي يعزو إليه قيمة. أجل، للآخرين أن يأخذوا مأخذ الجد الشكل الذي أظهر عليه أمامهم، إن رأوا أنني أحفل بمن أنا أو بما أفعل. لكن كم هم مخدوعون هؤلاء الأشخاص الموهوبون، الذين عدموا العضو والملكة الضروريية لفهم وجهة نظري والسمو إلى مستواها! وهذا يدل على أنه ليس كل الناس أحراراً بدرجة كافية (حرية شكلية، طبعاً) من أجل أن يروا أن كل عمل لا يزال له قيمة ومكانة. وطابع مقدس عند الإنسان - ليس إلاّ ناتجاً لقدرتي ولإرادتي الحرة، وهما دليلاي الوحيدان، في كل مرة أؤكد فيها ذاتي، وأعبر عن نفسي، وأقرر أمراً. بيد أن هذه البراعة التي في الحياة الساخرة فنياً قد سميت اسم: «العبقرية الإلهية» التي بالنسبة إليها كل شيء والجميع ليسوا إلاّ أشياء خالية من الجوهر، ولا يتعلق بها الحرّ المبدع المتخلص من كل شيء، لأنه يستطيع أن يهلكها وأن يبدعها. ومن يميز وجهة نظر هذه العبقرية الإلهية ينظر إلى الناس من عل، ويجدهم محدودين، تافهين، لأنهم لا يزالون متمسكين بالقانون، وبالأخلاق، الخ، ويرون في هذه الترّهات أموراً جوهرية. وهكذا فإن الشخص الذي يعيش عيشة الفنان هذه يستطيع أن يعقد صلات مع الآخرين، وأن يكون له أصدقاء، وعشيقات، الخ. لكنه، من حيث هو عبقرية، يرى أنه بسبب الواقع الذي ينسبه إلى نفسه وبسبب نشاطه الخاص، وبالنسبة إلى ما هو عام بوصفه عاماً - فإن كل تلك العلاقات لا تحسب شيئاً، ويعاملها من عُلُوّ سخريته.

«ذلك هو المعنى العام للسخرية العبقرية الإلهية: إنها تركيز «الأنا» في «الأنا» وانقطاع كل الروابط، ولكنه لا يستطيع أن يعيش إلاّ في الأستمتاع بذاته. وفريدرش فون اشليجل هو الذي اخترع هذه السخرية، ومن بعده انصرف الكثيرون إلى الثرثرة في هذا الشأن، أو استأنفوا الثرثرة حولها في أيامنا هذه» (ط١ ص١١٨ - ١٢١ طبعة Reclam).

ومحصل هذا النص هو أن هيجل يرى أن السخرية التي ابتدعها فريدرش فون اشليجل إنما كانت نتيجةِ لمذهب فشته في «الأنا» بوصفه كل شيء، ومنه يستمد كل شيء حقيقتة. وما دام «الأنا» كذلك فإنه إذا استبد بإنسان جعله يتصور نفسه فوق سائر الناس. والفنانون هم من هذا النوع: إن «الأنا» قد استولى على نفوسهم، فحسبوا أنهم فوق جميع الناس لأن عبقريتهم إلاهيّة، بدعوى أنهم يستمدون أعمالهم الفنية من الوحي،

والوحي أمر إلاهي. ولهذا ينظرون إلى الآخرين من علٍ؛ وحتى لو عقدوا صلات مع الآخرين، فإنها صلات تتسم بالتعالي والترفع. والسخرية هي التعبير عن هذا التعالي، لأن الساخر يعتقد في نفسه أنه أسمى ممن يسخر منه، وإلاّ لم يحق له أن يسخر منه.

ثم يتناول هيجل صورة أخرى للسخرية أو النزعة السلبية للسخرية. وتقوم هذه الصورة السلبية في توكيد بطلان (أو: عبث)، ما هو عيني، وما هو أخلاقي، وكل ما هو غنيّ المحتوى، وتؤكد عدمية كل ما هو موضوعي ويملك قيمة باطنة «وإذا اعتنق» الأنا وجهة النظر هذه، بدا له كل شيء تافهاً وعبثاف، باستثناء ذاته هو التي تصير بذلك خاوية وعبثاً. ومن ناحية أخرى، فإن «الأنا» يمكنه ألا يشعر بالرضا عن هذا الاستمتاع بالذات، ويجد نفسه ناقصاً ويشعرّ بالحاجة إلى شيء ثابت وجوهري، وإلى منافع محدودة وجوهرية. وينتج من هذا موقف بائس ومتناقض، إذ يطمح الشخص إلى الحقيقة وإلى الموضوعية؛ لكنه يجد نفسه عاجزاً عن التخلص من عزلته ومن خلوته، ومن هذه الباطن المجرد غير الراضي. هنالك يسقط الذات في نوع من الحزن الشاكي الذي تجد أعراضه في فلسفه فشته. إن عدم الرضا الناجم عن هذا السكون وذلك العجز اللذين يضعان الذات من العمل ومن المساس بأي شيء كائناً كان، بينما حنينه إلى الواقع والمطلق يشعره بفراغه وعدم واقعيته، وهما طهارة، يولدّ حالة مرضية، هي حالة «الروح الجميلة» التي تموت من الملال إن الروح الجميلة حقاً تعمل وتعيش في الواقع. لكن الملال ينشأ عن شعور الذات بعد فنيها، وخوائها وبطلانها، وكذلك يعجزها عن التخلص من هذا البطلان وعن إطاء نفسها مضموناً جوهرياً.

لكن السخرية حين صارت شكلاً من أشكال الفن، لم تقتصر على أن تطبع بطابع فنيّ الحياة والفردية التي للشخص الساخر، بل كان على الفنان أيضاً، بالإضافة إلى أعمال الفن التي كانت أعماله هو الخاصة، الخ. أن يبدع أعمالاً فنية خارجية، وذلك بواسطة مجهود من الخيال. ومبدأ هذا الانتاج الذي نجد أهم أمثلته في الشعر، هو تمثيل ما هو إلاهي على أنه ساخر لكن الساخر، الذي هو خاصية الشخص العبقري، يقوم في التحطيم الذاتي لكل ما هو نبيل، وعظيم، وكامل، بحيث أنه، حتى في الإنتاجات الموضوعية يرتد الفن الساخر إلى تمثيل الذاتية المطلقة، لأن كل ما له قيمة ومهابة عند الإنسان يتجلى أنه غير موجود نتيجة تحطيمه الذاتي. وهذا هو السبب الذي من أجله لا يؤخذ مأخذ الجد ليس فقط العدالة، والأخلاق، والحقيقة، بل وأيضاً السامي والأحسن، لأنها بتجليها عند الأفراد في أخلاقهم وأفعالهم، تكذب نفسها بنفسها وتدمرّ نفسها بنفسها، وبعبارة أخرى فإنها لا تكون إلاّ سخرية من ذاتها.

«وانظر إليه من الناحية المجردة، فإن هذا الشكل من السخرية، يصبح قريباً من الهزلي، بيد أنه يبقى بين الساخر والهزلي فروق جوهرية. ذلك أن الهزلي يقتصر على تدمير ما هو خالٍ من القيمة في ذاته: ظاهرة زائفة ومتناقضة، تزده، لوثة، هوى خاص يقوم ضد وجدان قويّ، مبدأ أو قاعدة لا يبررها شيء ولا تقاوم النقد لكن الأمر يختلف تماماً إذا نبذ المرء وأنكر كل القيم الغيبية، وكل مضمون جوهري موجود عند الفرد، وأكثر من هذا حين يكون هذا النبذ وهذا الإنكار هما من عمل الفرد نفسه، الحامل لهذه القيم ولهذا المضمون. ويمكن أن يقال عن فرد هذا شاذ إنه ذو خلق حقير، وإن إنكاراته تدل فقط على ضعفه وسفالتة الأخلاقية.

«وهكذا فإن الفوارق بين الساخر وبين الهزلي تتعلق جوهرياً بمضمون ما تحطمه لكن الذين يلذ لهم أن يقوموا بهذه التحطيمات هم أشخاص أردياء وعاجزون، وغير قادرين على أن يضعوا لأنفسهم أهدافاً ثابتة ومهمة، فإذا أفلحوا في تحديد هدف لأنفسهم فإنهم سرعان ما يتخلون عنه ويدمرونه. إن هذه السخرية سخرية تقوم على الافتقار إلى الخلق وهي على ذلك ما يفضله أنصار السخرية. ذلك أن ما يميز المرء ذا الخلق القويّ هو أنه يقدر على أن يحدد لنفسه أهدافاً ويتمسك بها، إلى درجة أنه يعتقد أنه فقد شخصيته إذا اضطر إلى التخلي عن هذه الأهداف وهذه المثابرة على الهدف وجوهرية الهدف هما الأساس فيما يسمى الخُلقَ القويم. إن كاتوا[1] Cato لم يستطع أن يحيا إلاّ بوصفه رومانياً وجمهورياً. لكن متى

(١) كاتو الذي من أوتيكاما (٩٣ق.م ـ ٤٦ق.م): سياسي روماني دافع عن الجمهورية وكان رواقياً. ومن هزيمة جيمس بومبي في سنة ٤٦ق. م، رفض العيش وانتحر.

ما جعلنا من السخرية قاعدة التصوير الفني، فإننا نضع من اللافنّي المبدأ الكبير لإبداع الأعمال الفنية ولا تستطيع أن نحقق إلا إشكالاً إن لم تكن سطحية فإنها فارغة تماماً من المضمون، لأن الجوهريّ استبعد منها بوصفه خالياً من القيمة. يضاف إلى ذلك أحياناً الرخاوة والتناقض اللذين أشرنا إليهما من قبل. ومثل هذه التصويرات (= الامتثالات) ليس من شأنها أن تثير أيّ اهتمام. ومن هنا جاءت الشكاوى المستمدة من الساخرين ضد الجمهور الذي يتهمونه بالافتقار إلى الفهم وإلى الأفكار عن الفن والعبقرية، وهذا يثبت أن الجمهور لا يستشعر أية لذة في تأمل هذه الإنتاجات الرديئة: إذ بعضها لا معنى له، والبعض الآخر يفتقر إلى الخلق القويم. ومن الخير أن الأمر على هذا النحو، وأن هذه الخيانات وألوان النفاق لا تفلح في جلب المتعة، وأن الناس لا يهتمون إلاّ بالأشياء الحيّة والحقة، والأخلاق المليئة بالعُصَارة.

«وعلى سبيل الملاحظة التاريخية، ينبغي أن نضيف أن سولجر[١] Solger ولودفج تيك[٢] Ludvig Tieck هما اللذان جعلا من السخرية المبدأ الأعلى للفن.

لكن ليس هاهنا مجال التحدث عن سولجر كما يستحق. لذا سأقتصر على إشارات موجزة. إن سولجر، بدلاً من أن يقتصر، شأنه شأن الآخرين، على ثقافة فلسفية سطحيّة، شعر بحاجة تأملية عميقة دفعته إلى متابعة تأملاته في الفكرة الفلسفية بعمق. وهكذا وصل إلى اللحظة (= العنصر) الديالكتيكية للفكرة التي أسميها باسم: «السلبية المطلقة اللانهائية»، إلى مجهودات الفكرة في أن تنكر نفسها، من حيث هي عامة ولا نهائية، لتؤكد ذاتها كمتناهية وجزئية، ثم بعد ذلك لنفي هذا النفي نفسه وإعادة توكيد ذاتها في النهاية بوصفها الكلي واللامتناهي في حضرته الجزئي والمتناهي. وقد ألحّ سولجر كثيراً على هذا السلب الذي يكون، حقاً، لحظة (= عنصر) الفكرة التأملية، لكنه لما كان قد نظر إليه على أنه تعبير عن عدم الثبات الديالكتيكي والإلغاء الديالكتيكي للامتناهي وللتناهي، فإنه ليس إلاّ لحظة (= عنصراً)، وليس كل الفكرة (أو: الصورة) كما أعتقد سولجر. بيد أن الموت المبكرّ قد حال ـ مع الأسف ـ دون أن يصل سولجر إلى المعالجة الكاملة للفكرة الفلسفية، ودون الذهاب إلى ما بعد جانب السلب، الذي بتدميره لما هو محدد وجوهري في ذاته. اقترب من التصور الساخر الذي أعتقد أنه وجد فيه المبدأ الحقيقي للنشاط الفنيّ. لكنه في حياته الفعلية أبدى عن ثبات ورسوخ وجد وامتياز خلق لا تسمح بوضعه دون تحفظ بين الفنانين الساخرين الذين وصفناهم من قبل. إن فهمه العميق للأعمال الفنية الحقيقية التي خصّها بدراساته الطويلة التي بلغت أعلى درجة ـ لم يكن فيه أي عنصر ساخر بالمعنى الصحيح. ومن الواجب علينا أن نعيد اعتبار سولجر، الذي ينبغي ألا يخلط بينه وبين دعاة السخرية، وذلك نظراً إلى حياته وفلسفتة وباسم الفن.

«أما فيما يتعلق بلدفج تيك، فإن تنشئته ترجع إلى الفترة التي كانت فيها مدينة يينا Jena هي المرجز لفترة من الزمان. إن تيك وأعضاء آخرين من هذا الوسط المشرّف يستخدمون ـ على نحو أليف جداً ـ تعبيرات مستعارة من دعاة نزعة السخرية، دون أن يقولوا لنا ماذا يقصدون بها. فمثلاً نجد تيك لا يكفّ عن تمجيد السخرية، لكنه حين يقوم بالحكم على الأعمال الفنية الكبيرة، فإنه يفعل ذلك على وجه كامل ويقدرها بحسب قيّمها. أما أولئك الذين ينتظرون منه أن يستغل الفرصة السانحة لاستخلاص السخرية المتضمنة في عمل فني مثل مسرحية «روميو وجولييت» مثلاً فإنهم سرعان ما يخيب ظنهم، لأنه لا يتحدث عن أية سخرية حينئذ» (حـ١ ص١٢٢ ـ ١٢٥ طبعة Reclam).

وهنا يحق لنا أن نتساءل: هل فهم هيجل السخرية عند الرومنتيك على النحو الصحيح الذي قصده أصحابها؟

وجوابنا بالنفي. وشرح ذلك أن نورد أقوال زعماء هذه النزعة في تحديد معنى السخرية عندهم.

ففريدرش اشليجل وهو رأسهم جميعاً يقول: «السخرية هي الشعور الواضح بالتغير السرمديّ للعماء اللامتناهي المتدفق» وهو يعني بذلك أن السخرية تنشأ من كون العالم في تغير مستمر، وأنه فوضى وعماء لا حد

(١) كارل فلهلم فردينند سولجر (١٧٨٠ ـ ١٨١٩) كان أستاذاً في جامعة برلين. وله من الكتب «أرفين: أربعة أحاديث عن الجميل» (١٨١٥)؛ «محاضرات في علم الجمال».

(٢) لدفج تيك (١٧٧٣ ـ ١٨٥٣) شاعر وناقد؛ وله من الكتب: «أوراق مسرحية» في جزئين (١٨٢٥ ـ ١٨٢٦)؛ وطبع طبعة ثانية في ٣ أجزاء، سنة ١٨٥٢.

له، وأن هذا التغير متدفق فياض على الدوام. وما دام الأمر كذلك، فماذا ينبغي أن تكون نظرة الفنان إلى أحداث هذا العالم؟ يجب عليه أن ينظر إليه باستخفاف، وألا يتعلق بشيء منه، وأن يزدري كل ما يعج به. ومعنى هذا كله أن يشعر بحريته المطلقة إزاء الوجود بأسره. كل ما على الأرض فان ومتغير، فلماذا تتعلق بشيء عليها؟! ولتكن نظرتك إليها نظرة طيار تحلق من علٍ، فلا يرى على الأرض ما يستحق أن يتعلق به.

وحتى المعاني الروحية الكبرى: الحب، الإنسانية، المجد، العبادة ـ كلها أمور زائلة لا تستحق التعلق بها. وفي هذا يقول فريدرش اشليجل أيضاً: «ينبغي علينا أن يكون في وسعنا أن نسمو فوق حُبّنا، وأن ننكر بالفكر ما نعبده. وبهذا الثمن وحده نستطيع أن نحصل على معنى الكون».

وتيك يقول إن المرء لا يملك المحبوب إلاّ ابتداء من اللحظة التي يكشف فيها عند المحبوب سمة مضحكة، ولا يمكن أن يكون له صديق ومحبوبة إلاّ إذا كان في وسعه السخرية منها أو الابتسام. واليونان كانوا يسخرون سخرية لطيفة من آلهتهم، دون أن يشعروا أنهم بذلك ينقصون من جلالهم. ذلك أن آلهة اليونان كانوا يسخرون من بعضهم بعضاً لقد سخروا من أرس ومن أفروديت رغم جمالهما وجلالهما.

ولقد دعا تيك في إحدى قصائده إلى مزج الجد بالهزل، فقال:

«هل سعيتَ إلى علاج المزاح

بجد، وعلاج الجد بمزاح؟

إن الاستمتاع بالتلاعب بالآلام

وبالسمات بدون تمييز

والإحساس اللطيف بالألم في السخرية

ـ ذلك أمر لا يتاح إلاّ لقلة قليلة جداً».

والرومنتيك كانوا يرون في السخرية أجمل تعبير عن الحرية. ويطالبون بالتغيير في أحوالهم النفسية باستمرار، لأن ذلك دليل الحرية. يقول فريدرش اشليجل: «إن من واجب الإنسان الحرّ كل الحرية المثقف كل الثقافة أن يستطيع أن يضع نفسه حيثما شاء في حالة من الروح الفلسفية أو الفيلولوجية، أو النقدية، أو الشعرية، أو التاريخية، أو الخطابية، القديمة أو الحديثة، وكل ذلك بنفس السهولة التي بها يكيف الآلة الموسيقية مع الظرف والنغمة المطلوبة».

ويقول نوفالس: «إن الإنسان الكامل يجب عليه أن يحيا في أماكن عديدة في وقت واحد معاً، ومع كثير من الناس معاً. ويجب أن يكون حاضراً في أفق واسع وأحداث عديدة. هنالك تتجلى له تلك الحضرة العظيمة الحقة، حضرة الروح، التي تصنع من الإنسان مواطناً للعالم حقيقياً، وفي كل لحظة من لحظات حياته، وبنوع من التداعي البديع للأفكار، يستنبط، ويصير قوياً، ناصعاً، مستعبداً لنشاط تأملي».

ولهذا نرى اشليجل ـ والرومنتيك بعامة ـ يمجدون الكوميديا أكثر من سائر أنواع فنون الأدب. يقول فريدرش اشليجل في كتابه: «دراسات عن اليونان»: «إن الروح الكوميدية تقتضي حرية خارجية، بدونها لا تستطيع أن ترتفع إلاّ إلى مستوى اللطافة، دون أن تسمو أبداً إلى الجمال الأسمى. إنها متابعة إذا وصلت نية الشاعر ـ ربما في مستقبل يتفاوت في البُعْد ـ إلى تحقيق مهمته، وإلى التحرر من الطبيعة، وإذا تولدت الحرية من بطن القاعدة ـ وإذا صارت كرامة الفن وحريته أكثر اطئمناناً، دونما حاجة إلى سَنَد ودعامة؛ وإذا صارت كل قوة في الإنسان حرة، وكل إساءة للحرية مستحيلة ـ هنالك نجد أن السرور المحض، غير الممتزج بالعنصر الرديء، الذي لا يزال حتى الآن ضرورياً فيما هو كوميدي، ذا قوة درامية كافية بنفسها. هنالك تصبح الكوميديا أكمل الفنون المسرحية. وأكثر من هذا، تتجلى «السخرية» مكان الهزلي، ومتى ما تجلت استمرت أبداً».

وقال تيك إن المرء لا يستطيع أن يمزح على المسرح دون أن يمزح في الوقت نفسه على العالم بأسره.

ومن هذه الشواهد يتبين لنا أن هيجل لم يُصِبْ في فهم معنى ودوافع السخرية عند الرومنتيك. وأنه أخطأ في إرجاعها إلى مذهب فشته في «الأنانة» Ichheit المسمى رد كل شيء إلى الأنا.

١

شروط الفن

وللفن كي يتحقق على النحو السليم شروط:

الشرط الأول: «أن يكون المضمون قابلاً للتعبير عنه بواسطة الفن. وبدون ذلك فإننا نحصل على تعبير رديء: فحيناً نريد أن نعطي شكلاً معيناً لمضمون غير صالح للتعبير العيني والخارجي، وحيناً آخر نجد أن موضوعاً تافهاً في ذاته لا يمكن أن يجد التعبير الملائم عنه إلا في شكل مضاد لذلك الذي نريد أن نعطيه له».

والشرط الثاني: «هو أن مضمون الفن يجب ألا يكون فيه شيء مجرد؛ ولا يجب فقط أن يكون هذا المضمون محسوساً وعينياً، في مقابل ما يشارك في الروح والفكر، بل وأيضاً في مقابل المجرد والبسيط في ذاته. ذلك لأن كل ما يوجد حقاً في الروح وفي الطبيعة هو عيني، وعلى الرغم من كل عمومية فإنه ذاتي وجزئي. فحين نقول - مثلاً - عن الله إنه الواحد وحدة بسيطة، والموجود الأسمى بما هو كذلك، فإننا لا نعبر إلاّ عن تجريد ميّت، ناتج عن الذهن اللامعقول. أن مثل هذا الإله، من حيث أنه غير متصوّر في حقيقته العينية، لا يقدّم إلى الفن، وخصوصاً الفن التجسيمي، أيّ مضمون. ولهذا فإن اليهود والمسلمين، الذين ليس إلاههم على هذا الحد من التجريد الذهني، مع ذلك، لم يصوّروه أبداً في الفن بطريقة إيجابية مثلما فعل المسيحيون بالإلهم. ذلك أنه في المسيحية، فكرة الله هي فكرة إله حق، شخص، ذات، وروح خصوصاً. وما فيه من روحية قد تجلى خارجنا في التصور الديني على شكل ثالوث هو في الوقت نفسه وحدة. وهكذا تحققت وحدة ما هو جوهري، وعام وجزئي، وهذه الوحدة هي التي تكوّن ما هو عينيّ. وكما أن المضمون لا يكون حقاً إلا بمقدار ما هو عيني، فكذلك في الفن نجد أنه يقتضي لتصويراته مضامين عينية، لأن المجرّد والعام ليسَ من شأنها التفتح إلى جزئيات ومظاهر دون أن يحدث عن ذلك تحطيم لوحدتها» (حـ١ ص١٢٧ طبعة Reclam).

والشرط الثالث: أنه «من أجل أن يناظر شكل محسوسٌ مضموناً حقيقياً وبالتالي عينياً، فلا بد أن يكون هذا الشكل فردياً وعينياً في جوهره أيضاً. وذلك لأن الصفة العينية لكلا جانبي الفن: المضمون والتصوير، هي التي تكوّن نقطة الالتقاء بينهما ونقطة التناظر: فالشكل الطبيعي لجسم الإنسان - مثلاً - هو شيء عيني محسوس قادر على تصوير الروح. والتطابق معها. والفن يختار شكلاً معين لا لأنه لا يجد غيره، بل المضمون العيني هو نفسه يقدم له الإشارة إلى الطريق لتحقيقه الخارجي والمحسوس. ولهذا فإن هذا المحسوس العيني، الذي فيه يعبر عن نفسه مضمون ذو ماهية روحية. يحدّث الروح أيضاً؛ والشكل الخارجي الذي به يصير ميسوراً لعياننا وتصوّرنا لا غرض له إلا إيقاظ صدى في نفسنا من روحنا. ومن أجل هذا الغرض. ينفد المضمون والتحقيق العيني كلاهما في الآخر على التبادل. وما ليس إلاّ العيني المحسوس - أي الطبيعة الخارجية - لا يوجد فقط من أجل هذا العنصر. فالريش المتعدد الألوان في الطيور يلمع، حتى لو لم يره أحد، وغنائها يتردد، حتى لو لم يسمعه أحد؛ وثم طيور لا تحيا إلاّ ليلة واحدة ثم تذبل، دون أن يكون قد أعجب بها أحد؛ وفي غابات الجنوب العذراء، هذه الغابات الحافلة بالنبات والتي تشكّل شبكة لا تنفصم من النباتات النادرة الرائعة ذوات العطور اللذيذة - تصوّح وأحياناً تهلك دون أن يكون قد استمتع بها أحد. لكن العمل الفني لا يبدي عن هذه النزاهة الخالية من الغرض: وإنما هو سؤال، ونداء. موجّه إلى النفوس وإلى الأرواح. ولئن كان الفن، من هذه الناحية، لا يكوّن وسيلة عَرَضيّة تماماً لجعل المضمون محسوساً، فإنه لا يقدم أيضاً الوسيلة المثلى لإدراك العيني الروحي. ذلك أن الفكر أعلى مستوى منه في هذه الناحية، لأن الفكر وإن كان مجرداً نسبياً من هذه الناحية بدرجة أنه لا يطابق الحقيقة والعقل، فإنه يجب عليه ألاّ يكفّ عن أن يكون عينياً. ولإدراك المقدار الذي به مثل هذا الشكل الفني يناظر مثل هذا المضمون، ولمعرفة هل هذا المضمون - بطبيعته - لا يقتضي شكلاً أسمى، وأكثر روحانية، فما على المرء إلاّ أن يقارن بين آلهة النحت اليوناني وبين التصور المسيحي لِلّه. إن الإله اليوناني ليس تجريداً، بل هو فرديّ ويتخذ شكلاً يقترب من الأشكال الطبيعية؛ والإله المسيحي هو الآخر شخصيّة عينية، لكنه هو كذلك من حيث إنه روحانية محضة، ويجب أن يدرك على أنه روح وأن يُدْرَك بالروح. وما يضمن لنا وجوده هو خصوصاً المعرفة الباطنة التي لدينا

عنه، لا تصويره في الخارج، هذا التصوير الذي يبقى دائماً ناقصاً، لأنه عاجز عن التعبير عن كل عمق تصورة» (حـ١ ص١٢٨ طبعة Reclam).

وما دامت مهمة الفن هي جعل الفكرة ميسورة لتأملنا على شكل محسوس، لا على شكل الفكر والروحية المحضة بوجه عام؛ ولما كان هذا التصوير (أو التعبير) يستمد قيمته ومكانته من التناظر بين الفكرة وشكلها وقد امتزجا، ونفذ كلاهما في الآخر ـ فإن قيمة الفن تتوقف على مقدار تمثيله لهذا التناظر والانصهار بين الفكرة والشكل.

وهذا السير نحو التعبير عن الحقيقة على نحو أعلى تأملي، وأكثر انطباقاً على تصور الروح، يزودنا بالإشارات الخاصة بأقسام علم الفن. ذلك أن على الروح، قبل الوصول إلى تصور ماهيتها المطلقة، أن تمرّ بالدرجات المفروضة عليها من جانب هذا التصور لله. ويناظر هذا التطور للمضمون أشكال فنيّة بواسطتها تعي الروحُ ذاتَها.

وهذا التطور، الذي يتم في داخل الروح، له وجهان فيما يتعلق بالطبيعة. في الوجه الأول، يكون هذا التطور روحياً وعاماً، ويقوم في التتابع التدريجي للتعبيرات الفنية المتعلقة بتصورات العالم والتي تعكس أفكار الإنسان عن نفسه، وعن الطبيعة وعن الإله. وفي الوجه الثاني، يجب على هذا التطور أن يعبر عن نفسه بطريقة مباشرة وبواسطة موجودات محسوسة تناظر الفنون الجزئية التي تشكّل كلاً على الرغم من الفوارق الضرورية بينها.

على أساس هذه الاعتبارات يمكن تقسيم عالم الفنون إلى الأقسام الرئيسية التالية:

١) يوجد أولاً قسم عام. وموضوعه هو الفكرة الهامة للجمال الفنّي، من حيث هو مثل أعلى، وكذلك العلاقات الوثيقة الموجودة بين المثل الأعلى والطبيعة من ناحية، وبين الإبداع الفنّي الذاتي من ناحية أخرى.

٢) وتصور الجمال الفني يؤدي من ذلك إلى قسم خاص إذ تصبح الفوارق الجوهرية التي يشملها هذا التصور سلسلة متتابعة من الأشكال الفنية الجزئية.

٣) وعلينا أخيراً أن ننظر في تفاضل (تنوع) الجمال الفني، وسير الفن نحو التحقيق الحِسّي لأشكاله، وهو وضع نَسَق يشتمل على الفنون الجزئية وأنواعها المتعددة.

وفي الفن العالي يكون ثم تناظر بين المضمون والتمثيل (أو التصوير) لهذا المضمون، بحيث يكون التخيل مطابقاً للحقيقة، بمعنى أن الشكل الذي فيه تتجسد الفكرة هو الشكل الحق في ذاته، وأن الفكرة التي يعبر عنها هي تعبير عن حقيقته. ويمكن تقسيم الفن في تاريخه من هذه الناحية إلى نوعين: الفن الرمزي أو الشرقي، والفن الكلاسيكي.

٢

الفن الرمزي أو الشرقي

والفن الكلاسيكي والفن الرومنتيكي

أما الفن الرمزي أو الشرقي «فينسب إلى مقولة السامي» وما يميز السامي هو السعي للتعبير عن اللامتناهي. لكن اللامتناهي هنا هو تجريد لا يمكن أن يتكيّف معه أي شكل حِسّي؛ ولهذا يبالغ في الشكل إلى ما بعد كل مقياس. إن التعبير هنا يبقى في حالة محاولة وعلى هذا النحو نحصل على مَرَدة وأجسام ضخمة، وتماثيل ذوات مائة ذراع ومائة صدر. ومع ذلك يجب أن يكون هناك، على نحوٍ ما، تطابق ما بين هذه الأشكال الطبيعية ومضامينها. وهذا التطابق يتجلى على شكل عموم مجرد ومحسوس محض، لم يتخذ بعد تجريداً دقيقاً. فمثلاً حين يمثل القوة على شكل أسَد، ولهذا السبب يجعل من الأسد تمثيلاً لإله، فإن هاهنا تناظراً خارجياً محضاً، ورمزياً بصورة مجردة. والشكل الحيواني، المزوّد بالصفة العامة للقوة، له تحديد، وإن كان مجسداً، فإنه مطابق للمضمون الذي قُصد لأن يعبّر عنه. وإذن هذا الفن هو فن يبحث ويطمح، وبهذا هو رمزي. لكنه، من حيث تصوره وحقيقته فن لا يزال ناقصاً.

«ومما يميز الفن الرمزي أيضاً هو أن نقطة انطلاقة هي العيانات المستمدة من الطبيعة والتشكيلات الطبيعية. وهذه التشكيلات تؤخذ كما هي، لكن يدخل فيها الفكرة الجوهرية، الكلية: المطلقة، من أجل اعطائها معنى

ومدلولا، إذا فسرت على ضوء هذه الفكرة، فإنها تبدو كما لو كانت تشملها وتحتوي عليها. وهذه الطريقة في معالجة التشكيلات الطبيعية تكوّن ما يسمى باسم: وحدة الوجود الخاصة بالشرق. هنا تطلق الحرية المجردة واللامتناهية العنان لنفسها. فمن أجل جعل المادة مطابقة، يدفع بها نحو ما هو وحشيّ: فيشوّه الشكل ويصير بشعاً فظيعاً، أو تدخل الفكرة والكلمة في الأشكال البالغة الانحطاط. إنه الفن الرمزي. والرمز تمثيل له مدلول لا يمتزج بالتعبير بل يظل دائماً هناك اختلاف بين الفكرة والتعبير عنها. إن الرمزية تتميز بالإقدام المتوافق، والتكيف والتطابق بين الفكرة والشكل الذي قصد فيه أن يعبر عنه، ولهذا فإن هذا الشكل لا يمثل التعبير الصافي عما هو روحي، إذ لا تزال ثمّ مسافة تفصل بين الفكرة وتمثيلها» (حـ١ ص١٣٥ Reclam).

أما الفن الكلاسيكي (= اليوناني) «فهو فن الفكرة وتجلّيها الخارجي. إنه مضمونٌ تلقى الشكل اللائق به، مضمون حقيقي تجلى في الخارج على الوجه الحقيقي. ههنا يتجلى المثل الأعلى للغد، لكل حقيقته. والمهم قبل كل شيء ألا يكون هذا التطابق بين التمثيل[1] والفكرة أمراً شكلياً محضاً: إن الشكل، والجانب الطبيعي، الشكل الذي تستعين به الفكرة يجب أن يكون، في ذاته ولذاته، مطابقاً للتصور.. وإذا لم يكن الأمر هكذا، فإن أي محاكاة للطبيعة، وأية صورة، وتمثيل أي منظر، وأية زهرة ما، الخ، يمكن أن يجعل مضموناً لأي تمثيل - يمكنها - إذا لم يراع إلاّ التناظر - أن تنعت بأنها كلاسيكية. وفي الفن الكلاسيكي، المحسوس والمشخّص يكف عن أن يكون طبيعياً. صحيح أننا لا نزال أمام شكل طبيعي، لكنه تبرّأ من بؤس التناهي وصار مطابقاً لتصوره مطابقة كاملة».

ولقد تطور الفن على النحو التالي:

في المرحلة الأولى اكتشف الفنان أن الشكل الإنساني هو الأجدر بأن يصوّر المعنى الروحي، لأنه وحده الذي يسمح بالتعبير عن التصور الروحي، بخلاف أي شكل آخر، حتى إن ما هو روحي لا يمكن أن يمثل إلا على شكل إنسان. وهكذا وجدت روح الفن شكلاً.

«إن المضمون الحقيقي هو روحي عيني، وعنصره العيني يتمثل في الشكل الإنساني، لأنه وحده الذي يستطيع أن يلبس الروحي في وجوده الزماني. وبالقدر الذي به توجد الروح، ويوجد وجوداً محسوساً، فإنها لا تستطيع أن تتجلى على شكل آخر غير الشكل الإنساني. وعلى هذا النحو تحقق الجمال بكل روعة، الجمال الكامل. ولقد زعموا أن تشخيص وتأنيس ما هو روحي يساوي الحط؛ ومع ذلك فإنه إذا أراد الفن أن يعبّر عما هو روحي بحيث يجعله محسوساً وميسوراً للعيان، فإنه لا يستطيع ذلك إلاّ بتأنيسه (= تصويره على شكل إنسان). ذلك لأنه بقدر ما يتجسد الروح في الإنسان فإنها تصير محسوسة. ومن هذه الناحية فإن التناسخ يكوّن تمثيلاً مجرداً تماماً، وقد صار من مبادىء الفسيولوجيا أن الحياة يجب دائماً في تطورها أن تؤدي إلى الإنسان بوصفه التجلي الوحيد المناسب للروح.

«وتلك هي المرحلة الثانية من التطور: أي التطابق بين الفكرة وبين شكلها. وإذا كان على الشكل، كيما يستطيع التعبير عن المضمون المخصص هوله، أن يطهّر ويخلّص من العوائق التي جعلته أسيراً لتناهيه البائس. فإن الروحية يجب عليها بدورها - ومن أجل أن يكون التوافق تاماً بين المعنى والشكل - أن يكون من الممكن التعبير عنها على نحو شامل في الشكل الإنساني، دون تجاوز هذا التعبير، أعني دون أن تدع المحسوس والجسماني يمتصها، ودون أن تتحد وإياه. وعلى هذا النحو، تؤكد الروح ذاتها في نفس الوقت كأمر جزئي خاص، لا كأمر مطلق سرمدي، فهذا لا يمكن أن يجد التعبير عنه إلاّ في الروحانية المحضة. وهذه الحالة الأخيرة هي التي تكوّن ضعف الفن الكلاسيكي وقصوره، لكن مصيره هو الوقوع في هذا الضعف والقصور.

«والمرحلة التالية، وهي الثالثة، تتميّز بانفصام الوحدة التي بين المضمون والشكل، أي بالعودة إلى الرمزية، عودة هي في الوقت نفسه تقدم. إن الفن الكلاسيكي، بوصفه فناً، فن بلغ أعلى القمم. وإنما عيبه هو أنه ليس إلاّ فنّاً، فنّاً فحسب، ولا شيء أكثر من ذلك. أما في هذه المرحلة التامة فإن الفن يسعى إلى

(١) على القارىء أن يفهم دائماً من كلمة: «التمثيل» أنها تعني: التعبير بواسطة الفن؛ في أيّ فن كان: vorstellung، ولا تعني أبداً التمثيل المسرحي إلاّ إذا أضفنا هذا الوصف الأخير.

السموّ إلى مستوى أعلى. إنه يصير ما سمي باسمه: الفن الرومنتيكي أو المسيحي. ذلك أنه في المسيحية تحقق الفصل بين الحقيقة وبين التمثيل الحِسّي. إن الإله اليوناني لا ينفصل عن العيان الحِسّي؛ إنه يمثل الوحدة المرئية بين الطبيعة الإنسانية والطبيعة الإلهية، ويتجلى كما لو كان التحقيق الوحيد والحقيقي لهذه الوحدة. لكن هذه الوحدة من طبيعة حِسّية، بينما هي في المسيحية تتصوَّر في الروح وفي الحقيقة. إن العيني والوحدة موجودان باقيان لكنهما يتصوَّران بحسب الروح، بعيداً عن المحسوس. لقد تحررت الصورة Idee.

«إن الفن الرومنتيكي قد تولد من انفصام الوحدة بين الواقع وبين الفكرة (أو: الصورة)، كما ولد من العودة إلى التعارض (أو: التطابق الذي كان موجوداً في الفن الرمزي. لكن هذه العودة ينبغي ألا تعتبر مجرد تراجع إلى الوراء، ورغبة في الابتداء من جديد. إن الفن الكلاسيكي قد أفلح في الارتفاع إلى أعلى القِمَم، فأعطى الدرجة العليا لما كان في استطاعته أن يقوم به، لهذا ليس ثم ما يعاب عليه من هذه الناحية. وعيوب الفن الكلاسيكي التي تحدثنا عنها فيما سبق إنما ترجع إلى التحديدات التي يخضع لها الفن بوجه عام. أما الفن الرومنتيكي، الذي حقق الدرجة القصوى من ناحية الفكرة أو الصورة Idee، فقد كان لزاماً أن ينهار بسبب عيوبه الناجمة عن التحديدات التي أخضع نفسه لها من حيث هو رومنتيكي. وتحديدات الفن بوجه عام، الفن بما هو فن، ترجع إلى أنه، من حيث هو مخلص لتصوره، فإنه يتمسك بالتعبير.. بشكل عيني ـ عن الكلي، وعن الروح، بينما الفن الكلاسيكي يحقق الوحدة بين المحسوس والروحي، وتناظرهما الكامل. لكنه يبقى مع ذلك أن الروح ـ في هذا الانصهار ـ لا تمثل بحسب تصورها الحقيقي، لأن الروح تكوّن الذاتية اللانهائية للصورة Idee التي ـ بوصفها بطوناً مطلقاً ـ لا تستطيع التعبير عن نفسها بحريّة والتفتح التام في السجن البدني الذي تجد نفسها حبيسة فيه. إن الصورة Idee لا توجد، بحسب حقيقتها، إلاّ في الروح، وبالروح، ومن أجل الروح. وبالنسبة إلى ما هو روحي، فإن الروح هي وحدها المجال الذي تستطيع أن تتفتح فيه. وثم علاقة بين الصورة العينية للروحي وبين الدين. فحسب الدين المسيحي، يجب أن يُعبَد الله بالروح؛ إن الله ليس موضوعاً إلاّ بالنسبة إلى الروح. وفي الفن الرومنتيكي الذي تجاوز، بمضمونه وطريقته في التعبير الفنّ الكلاسيكي، فإن الصورة المشاركة في الروح توجد في تعارض مع ما يشاركه في الطبيعة، والروحي يوجد في تعارض مع المحسوس. وهذا الانفصال أمر مشترك بينه وبين الفن الرمزي، لكن عندما يكون مضمون الصورة Idee من نوع أسمى، وذا طابع مطلق. وما هذا المضمون إلاّ الروح هي ذاتها. وعلاقاته مع الفن الكلاسيكي يمكن تحديدها كما يلي: الفن الكلاسيكي يقوم على الوحدة بين الطبيعة الإلٰهية والطبيعة الإنسانية، لكن ليس هذا إلاّ مضموناً عينياً ولما كانت الصورة وحدة في ذاتها فإنها لا تستطيع أن تتجلى إلا بطريقة مباشرة محسوسة. إن الإله اليوناني الذي يتبدى للتأمل الموضوعي وللتمثيل المحسوس يتخذ الشكل الجسماني للإنسان؛ وهو بقوّته وطبيعته فردي وجزئي، وبالنسبة إلى الذات هو يمثل جوهراً وقوة يمكن هذه الذات أن تتعرف نفسها فيه، دون أن يكون لديها الشعور والاقتناع الباطن بأنها واحدة وإياه. لكن في مرتبة أسمى يحدث الشعور بهذه الوحدة، ومعرفة ما كانت عليه في ذاتها المرحلة السابقة؛ وهذه المعرفة بما هو في ذاته، وهو الوعي بالمرحلة السابقة يكوّنان تفوق المرحلة الحالية أعني المرحلة الرومنتيكية. وإذا كان جوهر الفن اليوناني هو الوحدة، فإن الذاتية هي أساس الفن الرومنتيكي. إن المرحلة أو الدرجة يمكن أن توجد في ذاتها، لكنها يمكن أيضاً أن يدركها الوعي. والفارق كبير في هذا، فإن ما يميّز الإنسان من الحيوان، هو الشعور بهذا الفارق. وما يسمو بالإنسان على الحيوان، هو شعور الإنسان بأنه حيوان. وهذا الشعور يتضمن شعوراً آخر، هو الشعور بأنه يشارك في الروح. ذلك أن من كونه يعرف أنه حيوان، فإنه لا يعود حيواناً.

«إن الإنسان حيوان، لكنه حتى في وظائفه الحيوانية لا يبقى كائناً سلبياً؛ بل، على عكس الحيوان، يشعر الإنسان بوظائفه، ويقرّ بها ويجعلها أرق وألطف، من أجل أن يجعل منها موضوعاً لعلمه مستنير وموضّح بواسطة الوعي. وهذا ما فعله، مثلاً، فيما يتعلق بعملية الهضم. والإنسان، بسلوكه على هذا النحو، يحطم

حاجز سلبيته ومباشرته، حتى إنه لأنه يعلم أنه حيوان فإنه لا يعود حيواناً، كما قلنا منذ قليل، ابتغاء أن يتعرّف نفسه ويؤكد ذاته بوصفه روحاً». (حـ١ ص١٣٨ Reclam).

وفي هذه المرحلة الثالثة يتجلى ما هو روحي بوصفه روحياً، وتكون الصورة حرّة ومستقلة. وما يسود هاهنا هو المعرفة، والعاطفة، أي الصورة، الروح. ولهذا يمكن أن نقول إنه في هذه المرحلة الثالثة تكون الروحانية الحرة والعينية هي موضوع الفن. والفن الرومنتيكي قد جعل مهمته هي أن يجعلنا في حضرة أعماقنا الروحية، وفي مواجهة روحانيتنا. وما دام الأمر كذلك، فلم تعد مهمة الفن أن يعمل من أجل التأمل الحِسّي، بل صار ينزع إلى إرضاء باطننا الذاتي، وإلى إشاعة الطمأنينة في داخل الروح. هنالك يحتفل الباطن بانتصاره على الخارج والظاهر، ويؤكد هذا الانتصار برفض كل قيمة تتعلق بالمظاهر الحِسّية.

لكن هذا الفن في حاجة إلى عناصر خارجية للتعبير عن نفسه. ولما كان العنصر الروحي قد انسحب من العالم الخارجي وقطع كل علاقة معه من أجل أن يدخل في داخل نفسه، فإن الجانب الخارجي والمحسوس ينظر إليه، كما في الفن الرمزي على أنه فانٍ ولا أهمية له فيه إلى درجة ألا يرى المرء أية غضاضه في تمثيل الروح والإرادة الذاتيتين المتناهيتين حتى أقل مظاهر الهوى الفردي، وحتى الملامح الأخلاقية وألوان السلوك المتناهية في الغرابة، وكل ما هو خارجي يترك لما هو عرضي ولمغامرات الخيال. ومن هنا جاء، كما في الفن الرمزي، عدم التناسب بين الفكرة والشكل، والانفصال بينهما وعدم اكتراث كليهما للآخر.

«إن الفن يتطور إذن كما يتطور عالَم؛ والمضمون، أي الموضوع نفسه يُمَثَّل بواسطة الجمال، والمضمون الحقيقي للجمال ليس إلاّ الروح. إنه الروح في حقيقتها، وإذن الروح المطلقة بما هي كذلك، هي التي تكوّن المركز. ويمكن أيضاً أن نقول إن هذا المجال للحقيقة الإلاهية الذي يقدمه الفن إلى التأمل العياني وإلى العاطفة ـ يكوّن مركز عالم الفن بأكمله، وهو مركز يمثله الشكل الإلهي الحر المستقل الذي تمثّل كل الجوانب الخارجية للشكل وللمواد، جاعلاً منها التجلي الكامل لها.

«إنه الله، وإنه المثل الأعلى هو الذي يكوّن المركز. والله، بتطوره، يصير هو العالم. وبعمله هذا يزدوج. إن الله هو، من ناحية، الطبيعة اللاعضوية، والموضوعية الخالية من الروح؛ ومن ناحية أخرى هو الموضوعية الذاتية، هو الألوهية من حيث هي انعكاس لذاتها، أو هي الموضوعية المجردة الأجنبية عن الروح، هذا من ناحية، والذاتية الغيبية، الذاتية غير الموجودة إلا في ذاتها، والروحية المشخّصة، والألوهية الذاتية للغير.

«ونستطيع أن نقول نفس الشيء عن الدين، وإن للدين علاقات مباشرة مع الفن في أعلى درجاته. فنحن في الدين نميّز بين الحياة الخارجية الأرضية المتناهية، وبين السمّو نحو الله، الذي لا نستطيع أن نتحدث بشأنه عن فارق بين الذاتية والموضوعية. وهناك أيضاً تقوى الملة، والعبادة، والروح الإلاهية التي تندمج في الملة وتبقى في داخلها». (حـ١ ص١٤٢ طبعة Reclam).

٣

أنواع الفنون

١ ـ وأول تحقيق للفن هو المعمار.

وهنا نجد أنه كلما كان المضمون أعمق أو على العكس: سطحياً غامضاً، فإن الشكل سيكون أكثر، أو أقل، تعبيراً، أكثر أو أقل عينية، وحين يريد فن المعمار أن يحقق تطابقاً كاملاً بين المضمون والشكل، فإنه يخرج عن حدود ميدانه الخاص من أجل الزحف على ميدان أسمى، هو ميدان فن النحت. وبهذا تظهر طبيعة المعمار المحدودة بعلاقاتها الخارجية مع ما هو روحي، وبحاجة إلى تجاوز نفسه ابتغاء الاقتراب من الصورة Idee أعني من الروح.

«ومهمة المعمار هي أن يطبع في الطبيعة اللاعضوية تحويلات تقربها من الروح بواسطة سحر الفن. والمواد التي يعمل فيها المثل، بشكلها الخارجي والمباشر، كتلة ميكانيكية ثقيلة. إن أشكاله تظل هي أشكال الطبيعة اللاعضوية، منظمة وفقاً لعلاقات التماثل (symétrie) المجردة. فالفن يبدأ هاهنا إذن بالطبيعة اللاعضوية، ويتحقق فيها، ولما كان مضمونه مجرداً، فإنه يظل خارجاً عنه، وبدلاً من أن يُظهر الله خارجياً،

فإنه يقتصر على مجرد الإشارة إليه. إن المعمار لا يفعل بعدُ إلاّ شق الطريق إلى الحقيقة التي تتناسب مع الله، ويؤدي واجباً، نحوه بأن يعمل في الطبيعة الموضوعية، وأن يسعى إلى تخليصها من أدغال التناهي وتشويهات ما هو عَرَضي. إنه يمهد الطريق المؤدي إلى الله، ويشيد له معابد، ويوجد له مكاناً، وينظف التربة، ويعالج المواد الخارجية كيما تكون في خدمته، حتى لا تبقى خارجية عنه، بل تظهر وتصبح صالحة للتعبير عنه، وقادرة وجديرة باستقباله. إن المعمار يهيىء المكان للاجتماعات الخاصة، ويشيّد حَرَماً آمناً لأعضاء هذه الاجتماعات، وستراً يحميهم من العاصفة التي تهدد، ومن المطر وتقلبات الأحوال الجوية، من الوحوش. وهو يعبر في الخارج عن إرادة ـ الوجود ـ معاً بإعطائه شكلاً عينياً مرئياً. تلك هي رسالة المعمار؛ وذلك هو المضمون الذي يجب عليه أن يحققه. ومواده إنما يستمدها من المادة الغليظة الخارجية، على هيئة كتل ميكانيكية ثقيلة. وتشكيل هذه المواد هو تشكيل خارجي، ينفذ وفقاً للقواعد المجردة للتماثل (السيمترية) وعلى هذا النحو يشيد معبد لِله، ويبنى مقامه. فتجري تحويلات في الطبيعة الخارجية، وفجأةً يسري فيها برق الفردانية. إن الله يدخل في معبده، ويتملك بيته. وبرق الفردانية هو الوسيلة التي بها يتجلى، وتمثاله يتخذ مكانه في المعبد من الآن فصاعداً». (حـ١ ص١٤٣ ـ ١٤٤ Reclam).

وهكذا بفضل المعمار يجري في العالم اللاعضوي عملية تطهير، تتم وفقاً لقواعد التماثل (السيمترية)، فيقترب من الروح، ويبرز معبد الله وبيت أمّته. ثم يدخل الله هذا البيت، قارعاً إياه، نافذاً في المادة الجامدة لبرق الفردانية. وهكذا يتلقى المعبد روحاً ومضموناً روحياً على شكل إله أبدعه الفن وبين هذا الإله والشكل الذي يظهر عليه لا تعود العلاقات من الآن فصاعداً علاقات خارجية فقط. بل تكون هذه هوية مطلقة وتامة بين الواحد والآخر.

والفضل في تحقيق هذه المطابقة التامة، إنما يرجع إلى الفن الكلاسيكي الذي هو فن النحت.

٢ ـ إن النحت يدخل الله في موضوعية العالم الخارجي؛ وبفضله تتجلى الذاتية، والفردانية في الخارج من جانبها الروحي. إن الإله يدخل، وفي الوقت عينه ينفد في هذه المظاهر الخارجية لما هو ذاتي ولما هو فرديّ ويحقق تمثيله الكامل. هنالك تبدو الروحانية وحدها، فالشكل الجسماني لا يعني شيئاً ولا يعبر عن شيء بذاته، لكنه فقط من حيث هو انعكاس لعمق باطن وتمثيلٌ للروح. والمحسوس لا يعود يعبّر إلاّ عما هو روحي، والنحت لا يستطيع أن يعبر عن مضمون روحي دون أن يهبه شكلاً محسوساً ميسوراً للعيان الحِسّي. إن النحت يمثل الروح على شكلها الجسماني، وفي وحدتها المباشرة، وفي حالة هدوء ساج وسعيد، بينما الشكل، من ناحيته، يشاع فيه الحياة بواسطة الفردانية الروحية. والشكل والمضمون يصيران في تطابق مطلق، ولا واحد منها يتغلب على الآخر: فالشكل يحدّد المضمون، والمضمون يحدد الشكل، إنها الوحدة في كليتها المحضة. وهكذا يحاكي التمثالُ الشكلَ الإلهي نفسه. والإله باطن في التعبير الخارجي عنه، وهو في حالة من السكون غير المتحرك، والسجوّ السعيد وليس له علاقة إلا مع ذاته، إنه ثَمّ كنوع من التجلي العضوي. فنحن هنا بإزاء التصور المنطوي على نفسه، وفي علاقة مع ذاته وليس له أية صفة من صفات المظهر» (حـ١ ص١٤٥ Reclam).

٣ ـ وأقرب الفنون إلى النحت هو التصوير Malerei. وهو يتخذ مادة المضمون وتشكيله: قابلية الرؤية sichtbarkeit بما هي كذلك، من حيث أنها تتميز بالألوان. صحيح أن مادة المعمار والنحت هي أيضاً قابلة للرؤية وملوّنة، لكنها ليست كما في التصوير: جعل الشيء مرئياً لما هو كذلك، مثل الضوء البسيط في ذاته الذي يتحدد بأنه في مقابل الظلمة وبالإتحاد معها يكوّن اللون. وقابلية الرؤية تصبح جزئية وذاتية بواسطة البدن مثلاً، وخصوصاً بالضوء الذي يتضمن التحديد بواسطة الظلمة التي معها يكوّن وحدة فرعية ومتجزئة. وهذه القابلية للرؤية ليست في حاجة، كما هي الحال في المعمار، إلى تقابلات مجردة لكتل ميكانيكية، كما أنها ليست في حاجة إلى المادية الكلية ذات الأبعاد الثلاثة، كما هو الحال في التمثال المنحوت، وإنما التقابلات التي تحتاج إليها هي تقابلات باطنة، إن صح هذا التعبير على شكل ألوان. وبهذا يتحرر الفن مما هو ماديّ محض ولا يتوجه إلا إلى المعنى المحمود والمثالي للحياة. ومن

ناحية أخرى، يخضع المضمون بدوره إلى تجلٍّ يمتد بعيداً جداً. وكل ما يعتلج في النفس، وكل ما يسعى إلى التعبير عن نفسه في الخارج يصير مادة للتمثيل. وكل حياة العواطف تجد هاهنا مكاناً فسيحاً لها.

٤ ـ والذاتية الأشد عمقاً من ذاتية اللون والتصوير لهي تلك التي تحققها الموسيقى. وذلك أن الموسيقى تلغي التواجدات معاً التي تملأ المكان والتي يبقى عليها اللون، وذلك باضفاء المثالية عليها وتجميعها في نقطه. لكن نقطة الإلغاء هذه هي نقطة عينية، وهذا التحديد يمكن أن يعدّ بداية لإضفاء المثالية على ما هو مكاني، وذلك بواسطة الحركة التي تبث في المادة، وهي حركة تجعل المادة تهتز وتعدّل العلاقات التي بينها وبين نفسها، وهذا ما نحصل عليه بواسطة الصوت الذي يتوجه نحو السمع، وهو حِسٌّ مثالي آخر. وهنا تتحول قابلية الرؤية المحمودة إلى قابلية سمع مجردة؛ وديالكتيك المطلق ينمو ويتطور كي يصل إلى الزمان، إلى هذا المحسوس السلبي الموجود هناك دون أن يكون هناك، وفي هذا اللاوجود يولدّ وجوده المقبل، لاغياً نفسه ومولداً نفسه باستمرار. وهذه المادة التي هي المحايثة المجردة تكوّن الوسط الذي فيه يتطور الإحساس غير المعين، والذي لم يكن له بعدُ القدرة على بلوغ درجة التحديد الذاتي. إن الموسيقى وحدها هي التي تعبّر عن يقظة العاطفة وعن زمانها؛ وتكوّن مركز الفن الذاتي، والانتقال من الحساسية المجردة إلى الروحية المجردة. والموسيقى، هي بذاتها تقوم، شأنها شأن المعمار، على علاقات عقلية، وهي الفن الذي يعبّر عن المحايثة المجردة والروحية للعاطفة.

والصوت عنصر مجرد. والعين والأذن حاسّتان جعلتا من إجل التجليات المحضة والمجردة. إن الصوت يمثل مثالية ما هو مادي؛ ومن حيث هو اهتزاز وحركة لما هو مادي فإنه عنصر مثالي، متهيّىء تماماً لتجليّ ما هو إلاهي. إن الامتداد المكاني يتحول إلى نقطة، والنقطة التي تبقى ليست إلاّ الزمان. إن العنصر المحسوس يتحول بالموسيقى إلى روحية متزايدة.

٥ ـ بيد أن هذا العنصر الحِسّي لا يزال في الموسيقى وثيق الارتباط بالعاطفة، فينفصل عن المضمون، والصوت الذي كان في الموسيقى ذا رنين غير محدّد، يتحول إلى كلام مفصّل محدّد مهمته أن يعبّر عن تصورات وأفكار وأن يكون علامة على باطن روحي. إن الصوت يتحول إلى حرف من حروف الهجاء، لأن المرئي والمسموع يرتدان إلى مجرد علامات الروح. وهذا النوع من الفن هو ما نسميه: الشعر. «إن الشعر هو الفن العامّ الأكبر شمولاً، الفن الذي بلغ في السمّو إلى ذروة الروحية. في الشعر تكون الروح حرّة في ذاتها؛ لقد انفصلت عن المواد الحسّية، ابتغاء أن تصنع منها علامات يقصد منها التعبير عنها. والعلامة هاهنا ليست رمزاً بل هي شيء لا قيمة له، تمارس فيه الروح قدرتها على التحديد... وما يميّز الشعر خصوصاً هو قدرته على أن يخضع للروح وتصوراتها العنصرَ المحسوس الذي كان التصوير والموسيقى قد بدآ في تحرير الفن منه... إن الصوت قد صار اللفظ المفصح عنه، والذي قصد منه إلى التعبير عن تصورات وأفكار، وصار النقطة السلبية التي كانت تنحو إليها الموسيقى فتحولت إلى نقطة عينية تماماً، هي نقطة الروح وقد مثّلها الفرد الواعي الذي بواسطة وسائله الخاصة، ربط المكان اللامتناهي للامتثال بزمان الصوت». (حـ١ ص١٤٨ ـ ١٤٩ طبعة Reclam).

تلك إذن هي الخصائص العادية لمختلف الفنون: المعمار، والنحت والتصوير، والموسيقى، والشعر.

ولم يبق إلاّ تحديد علاقاتها بالزمان والمكان. «إن الزمان والمكان هما الشكلان العامّان للعالم المحسوس، وبفضلهما يكون المحسوس محسوساً؛ إنهما تجريدان عامان للمحسوس. وإذا نظر إلى الفنون من هذه الناحية، فإن المعمار يتخذ من المكان ذي الأبعاد الثلاثة مادة لامتثاله، لكن بحيث يكون للتحديدات الأساسية للمكان: من زوايا، وسطوح، وخطوط، انتظام يفرضه عليها الذهن. والأشكال هاهنا هي مجرّد تبلورات، قد خلت من الروح. فالهرم لا يحتوي إلاّ على إله غائب ـ أما النحت فقد أعطى المكان كله شكلاً عضوياً، مبتدئاً من الداخل. بعد ذلك تأتي الفنون الرومنتيكية، التي فيها يبدأ الخارج في الاستبطان الذاتي، ويبدأ المكان في أن يصير مجرداً: فالتصوير يعمل في السطوح الممتدة وتشكيلها. وهذا المكان المجرّد ينتهي بأن يختزل إلى نقطة تصير نقطة الزمان، وإلى النقطة السلبية التي هي

سلب للانفصال، في نفس الوقت الذي هي فيه انفصال والعنصر المحسوس للزمان هو عنصر الموسيقى. أما في الشعر فإن النقطة تناظر الزمان أيضاً، لكن الزمان ـ بدلاً من أن يكون ذا سلبية شكلية ـ يكون عينياً تماماً، من حيث هو نقطة للروح، ومن حيث هو ذات مفكرة مرتبطة بالصوت الزماني في المكان اللامتناهي للامتثال. وهكذا يناظر كلُّ فن من الفنون تحديدات جزئية للخارج». (حـ١ ص١٥٠ ـ ١٥١ طبعة Reclam).

وفيما يتعلق بالعلاقات بين الفنون الجزئية وبين الفن بوجه عام، يقول هيجل «إن الفن الرمزي يجد أوسع تطبيق له في المعمار: إنه يتفتح منه على نحوٍ كامل، دون أن يصبح الجانب اللاعضوي من فن آخر. وفي الفن الكلاسيكي نجد أن النحت هو غير المشروط بشرط، بينما المعمار يرتبط به بصفة ثانوية. أما الفن الرومنتيكي فهو أساساً ميدان التصوير والموسيقى، ومهما يتجلى استقلاله غير المشروط بشرط. والفن الثالث الرومنتيكي، الذي يسمو إلى الموضوعية في ذاتها، هو الشعر، الذي يوسّع ميدانه باستمرار وإلى غير نهاية، ويتدخل في سائر الفنون الرومنتيكية، مولجاً فيها عنصراً جديداً، ومستمداً منها في نفس الوقت عناصر من أجل تكوينه هو نفسه. ذلك أن الشعر مشترك بين كل أشكال الجمال ويمتد إليها جميعاً، لأن عنصره الحقيقي هو الخيال، الذي يحتاج إليه كل إبداع أيّاً كان شكله.

التقسيم الذي أتينا على ذكره إنما يقوم على علاقات الفنون بالزمان والمكان؛ بيد أن هذه علاقات مجردة. وحينئذ يصير المعمار هو: التبلور، والنحت هو: الشكل العضوي للمادة، والتصوير هو: السطح والخط. أما في الموسيقى فإن الزمان يرد إلى النقطة؛ النقطة التي ليست أبداً خاوية، أعني إلى الزمان. وأخيراً نجد أنه يحدث في الشعر تحديد آخر غير ذلك التحديد المحسوس تجريداً. لكنه عند هذه الدرجة العليا يتجاوز الفنُّ نفسَه. ويصبح نثراً، وفكرا.

وما تحققه الفنون الجزئية في كل عمل فنّي منظوراً إليه على حدة، هي الأشكال العامة لفكرة (أو: الصورة) من خلال الجمال وهو بسبيل النمو والتطور. والفن يبدو كما لو كان پانتيون Panthéon (= مجمع جميع الآلهة)، مهندسه المعماري هو روح الجمال وهي تدرك ذاتها، وكذلك عامل البناء فيه، ولن يتم هذا البناء إلاّ بعد آلاف السنين من التاريخ الكلي» (علم الجمال، حـ١ ص١٥٠ ـ ١٥١، طبعة Reclam، اشتوتجرت سنة ١٩٧١).

صورة الجمال

ـ ١ ـ

الصورة Idee والروح المطلقة

بعد التمهيدات التي أوردناها حتى الآن، يشرع هيجل في الكلام عن الصورة[1] Idee الخاصة بالجمال فيحدد أولاً معنى «الصورة» فيقول: «إن الصورة من حيث هي موجودة في ذاتها ولذاتها، هي أيضاً الحق في ذاته، وهي ما يشارك في الروح بطريقة عامة، إنها الروحي الكلي، إنها الروح المطلقة. والروح المطلقة هي الروح من حيث هي كلية، لا من حيث هي جزئية ومتناهية. وتتحدد على أنها ما هو حق بحقيقة كلية. صحيح أننا اعتدنا أن نضع الروح إلى جانب الطبيعة، كما لو كانت الطبيعة مساعدة لها في المكانة، وكما لو كانت العلاقات القائمة بين الروح والطبيعة علاقات الندّ للند، ومستقلة على التبادل. هاهنا نفترض تقابلاً بين الروح والطبيعة. إن الروح، وقد تخلصت من الطبيعة. فإنها تعارضها، وليست هي الروح المطلقة التي فيها الطبيعة تكون موضوعة بطريقة مثالية. وهي التي تتفاضل بحسب نشاطاتها المحايثة وتنحلّ إلى حدود متقابلة: الطبيعة والروح المتناهية ـ هذان الحدان يمثلان الصورة الكلية، يمثلانها فقط دون أن يكونا شكلها الحقيقي».

لكن هذه هي نظرة الروح المتناهية التي مصدرها في الروح المطلقة التي هي اتحاد لها مع الطبيعة. أما النظرة الصحيحة فتقول إن حقيقة الطبيعة تقوم في مثاليتها. وهذه المثالية هي التي تشكّل التصور العميق لذاتية الروح. لكن الروح من حيث هي ذاتية، ليس بعدُ

(١) «الصورة» في هذا الفصل، وفي كل موضع قرنت فيه بالمقابل الألماني Idee هي المثال العقلي، الأزلي الأبدي الذي بالمشاركة فيه تتكون حقائق الأشياء. وهذا الاستعمال هو الذي وضعه أفلاطون، لكنه جعل الصورة مفارقة في عالم علوي، بينما عند هيجل الصورة محايثة في عالم الموجودات، أي باطنة فيها. وكان أفلاطون يضع صورتي الخير والجمال على رأس عالم الصور أو المثل. راجع تفصيل ذلك في كتابنا: «أفلاطون».

إلاّ حقيقة الطبيعة لأنها لم تكوّن بعدُ تصورها لذاتها. والروح المطلقة هي الحقيقة العليا. والطبيعة تعود إلى حقيقتها، وحقيقتها هي الروح.

وفي ميدان الفن نحن نضع أنفسنا من وجهة نظر الروح المطلقة.

«ذلك أن ميدان الفن هو فوق ميدان الطبيعة والروح المتناهية؛ وهو لا يطابق ميدان المنطق، حيث الفكر - بما هو فكر - ينمو ويتطور من أجل ذاته، كما أنه لا يطابق الطبيعة حيث يتموضع (= يصير موضوعاً) الفكر. إن الجمال الفنّي لا يوجد في الطبيعة؛ وهو ليس من نوع المنطق، ولا يكوّن جزءاً من ميدان الروح المتناهية، ولا من ميدان الفكر المحض البسيط، الفكر الذي ليس إلاّ فكراً فحسب، ولا من ميدان أهداف وأفعال الروح المتناهية. وإنما هو ينتسب إلى ميدان الروح المطلقة؛ ويوجد في الفن معرفة بالروح المطلقة بوصفها موضوعاً للروح المتناهية... الروح المطلقة تعارض ذاتها، في مجتمعها، كروح متناهية؛ إنها ليست روحاً مطلقة إلاّ بمقدار ما هي معروفة بما هي كذلك في المجتمع. ولما كانت هذه هي وجهة نظر الفن - منظوراً إليه في مكانته الأسمى والأكثر حقيقة، فمن الواضح أن الفن هو في نفس المرتبة التي للدين وللفلسفة. إن الفن والدين والفلسفة تشترك في كون الروح المتناهية تمارس أمرها في موضوع مطلق، هو الحقيقة المطلقة. في الدين يسمو الإنسان فوق مصالحه الشخصية الجزئية، وفوق آرائه وامتثالاته وميوله الخاصة، فوق علمه الفردي - متوجهاً نحو الحق، أي نحو الروح التي هي في ذاتها ولذاتها. وموضوع الفلسفة هو نفس الحقيقة؛ إنها تفكر في الفن، ولا موضوع لها إلاّ الله؛ إنها في جوهرها لاهوت وعبادة إلاهية. ونستطيع، إن شئنا، أن ننعت الفلسفة بنعت اللاهوت العقلي، والعبادة الإلاهية للفكر. إن الفن والدين والفلسفة لا تختلف إلاّ من حيث الشكل؛ أما الموضوع فواحد» (حـ١ ص١٥٧ - ١٥٨).

ولو ألقينا نظرة إلى وجودنا العادي، لأبصرنا تنوعاً هائلاً في المصالح والوسائل الكفيلة بتحقيقها. إذ نجد أولاً المصالح المادية التي تسعى إلى توفيرها العديد من الصناعات، ونجد التجارة والملاحة ومختلف المهن الصناعية؛ وفوق هذه نجد عالم القوانين، وحياة الأسرة، والصناعات الاجتماعية، وكل ميدان الدولة الهائل؛ وبعد ذلك تأتي الحاجة الرئيسية التي توجد في روح كل واحد منا وتجد إرضاءها في حياة الكنيسة؛ ونجد في النهاية نشاط العلم بفروعه العديدة والمتقاطعة. «وفي داخل هذه المجالات يتم أيضاً النشاط الفنّي، المتولد من الاهتمام بالجمال الذي تؤدي تحققاته إلى إرضاء روحي. والسؤال الذي يقوم حينئذ هو: لأية ضرورة باطنة يستجيب هذا الاهتمام بالجمال، هذه الحاجة إلى الفن، بالنسبة إلى سائر ميادين الحياة والعلم؟ وأول ما يخطر بالبال هو أن نرى أن مجرد وجود هذه المجالات ينبغي أن يكفينا، وأن كل سؤال يتجاوز ذلك هو سؤال لا حاجة إليه ولا محصّل منه. بيد أن العلم يقتضي أن نبحث في العلاقات الجوهرية القائمة بينها واعتماد بعضها على بعض على التبادل. وهنا نجد أن العلاقات التي تربط بينها ليست علاقات المنفعة وحدها، بل هي يكمّل بعضها بعضاً، بمعنى أن هذا المجال أو ذاك يتضمن أنواعاً من النشاط أسمى من تلك التي في مجال آخر؛ ونتيجه هذا أن المجال الذي في مرتبة أدنى يسعى إلى أن يتجاوز نفسه وإلى مَلء النقص الذي يتبين له، وذلك بإرضاء أعمق لمصالح أوسع». (حـ١ ص١٥٦ - ١٦٠).

وللعمل الفنّي وجهان: وجه المضمون والغاية والمعنى، ثم وجه التعبير، والتجلي، والواقع الخارجي. وبين هذين الوجهين تداخل بحيث أن المظهر الخارجي لا سبب له إلاّ التعبير عن الباطن.

وأعلى مضمون يمكن الذات تصوره هو مضمون الحرية، التي هي التحديد الأعلى للروح. ومعنى الحرية هو اختفاء كل بؤس وشقاء، وتصالح الذات مع العالم وقد صار مصدراً لألوان الرضا، واختفاء كل تعارض أو تناقض. «لكن للحرية مضموناً عقلياً أيضاً: هو الأخلاق مثلاً، في الأفعال، والحقيقة في الأفكار. لكن طالما بقيت الحياة ذاتية، دون أن تظهر في الخارج، فإن الذات تجد نفسها في حضرة ما ليس حرّاً، مما ليس إلاّ موضوعية وضرورة طبيعية، ومن هنا تنشأ الحاجة إلى مصالحة هذا التقبل. ومثل هذا التعارض موجود في داخل الشخص نفسه. وحين نتحدث عن الحرية، فلا بد أن نحسب حساباً - من ناحية - لما هو في ذاته كلي ومستقل، مثل القوانين العامة للعدالة والجمال والحق،

الخ، ومن ناحية أخرى لغرائز الإنسان، وعواطفه، واستعداداته، ووجداناته، وبالجملة: كل ما ينطوي عليه القلب العيني للإنسان المفرد.

وبين هذين الحدّين المتعارضين يتواصل الصراع المستمر، الذي هو مصدر ألوانٍ من اليأس، وآلام عميقة وشعور عميق بعدم الرضا. إن الحيوانات تحيا في سلام مع نفسها ومع الأشياء التي تحيط بها، أما الطبيعة الروحية التي للإنسان فتجعله يعيش في حالة من الازدواج والتمزق، ويتخبط في وسط تناقضات تولدها هذه الحالة.

«إن الإنسان لا يستطيع أن يقنع بحياة لا تتجاوز عالمه الباطن، حياةٍ محبوسة في الفكر المحض، وفي عالم القوانين ذات الطابع الكلي ـ بل هو في حاجة أيضاً إلى وجود محسوس يستطيع فيه أن يطلق العنان لدافع العاطفة وخفقات القلب، وبالجملة: للحياة النفسية. والفلسفة تتصور هذا التعارض بطريقة عامة جداً، والوسائل التي تقترحها من أجل القضاء على هذا التعارض هي الأخرى ذات طابع عام جداً. لكن الإنسان في حياته المباشرة يطمع في إشباع مباشر أيضاً. وإنا لنجد في نَسَق الحاجات الطبيعية أول امتصاص للتعارض المذكور. فالجوع والعطش والأكل والشراب والشبع والنوم الخ هي الأمثلة، في هذا المجال، على مثل هذا التعارض وامتصاصه. لكن في هذا المجال الخاص بالحاجات الطبيعية نجد أن مضمون الإشباع يكشف عن طابع متناه ومحدود.

والإشباع ليس مطلقاً، ويتلوه فوراً يقظة للحاجة. والأكل والنوم والشبع لا يعطي نتائج نهائية: والجوع والتعب ما يلبثان أن يعودا من جديد في اليوم التالي. وفي المجال الروحي ينشد الإنسان الإرضاء والحرية في الإرادة وفي العلم؛ في المعارف والأفعال. والجاهل ليس حرّاً، لأنه يجد نفسه أمام عائق فوقه وخارج عنه، وهو مع ذلك يعتمد عليه، دون أن يكون هذا العالم الأجنبي من عمله هو ودون أن يشعر أنه مطمئن فيه. والبحث عن العلم، والطموح إلى المعرفة، من أدنى الدرجات حتى أسماها، لا مصدر له إلا تلك الحاجة التي لا تقاوم: الحاجة إلى الخروج عن هذه الحالة من عدم الحرية من أجل اكتساب العالم بواسطة الإدراك والفكر. ومن ناحية أخرى، فإن الحرية في الفعل تقوم في الالتزام بالعقل الذي يقتضي أن تصبح الإرادة حقيقة واقعية. وهذا التحقيق للإرادة، بحسب مقتضيات العقل، يتم في الدولة. ففي الدولة المنظمة وفقاً لمقتضيات العقل نجد أن كل القوانين والنظم ليست إلاّ تحقيقات للإرادة تبعاً لتعيّناتها الأكثر جوهرية. وحينما يكون الأمر كذلك، فإن العقل الفردي لا يجد في هذه النظم إلاّ التحقيق لماهيته الخاصة، وحينما يخضع لهذه القوانين فإنه لا يطيع في النهاية إلاّ نفسه. وكثيراً ما يخلط بين الحرية وبين الهوى؛ لكن الهوى ليس إلاّ حرية لا عقلية، لأن الاختيارات والقرارات التي تتخذ من الهوى لا تمليها الإرادة العاقلة، بل تمليها الدوافع العارضة والبواعث الحسّية الخارجية».

والفن يكوّن جزءاً من المجال المطلق للروح لأنه يشتغل بالحقيقة بوصفها موضوعاً مطلقاً للوعي. وبهذه المثابة يحتل الفن نفس المرتبة التي يحتلها الدين، بالمعنى الأخص لهذا اللفظ، والتي تحتلها الفلسفة، لأن الفلسفة هي الأخرى لا موضوع لها إلاّ الله، وهي بذلك لاهوت عقلي في جوهرها وعبادة إلاهية من أجل الحقيقة. إن الفن والدين والفلسفة هي ممالك الروح الثلاث، ومضمونها واحد، ولا خلاف بينها إلاّ في الشكل الذي يعبر به كل واحد منها عن نفس الموضوع، وهو «المطلق» كما يتجلى للوعي. وهذه الاختلافات بينها إنما ترجع إلى تصور المطلق: فثم ثلاثة أشكال لهذا التصور:

الشكل الأول: هو المعرفة المباشرة، وهي بالتالي حِسّية، والعلم هاهنا يتصور كل الأشياء من وجهة نظر حسية وموضوعية، فيها يُدْرَك «المطلق» بواسطة العيان الحِسّي، وبالعاطفة.

والشكل الثاني: هو الامتثال (الإدراك) الواعي.

والشكل الثالث: هو الفكر الحر الذي هو فكر الروح المطلقة.

«إن العيان الحِسّي ينتسب إلى الفن الذي يعطي الحقيقة شكل الانفعالات الحسية (لتماثلها)، وحتى بهذه المثابة، فإن لها معنى يتجاوز المجال الحِسّي الخالص، لكنها لا تريغ، من خلال هذه الوسائل الحِسّية، إلى

جعل الروح في كل عليتها مُدْركة، لأن الوحدة التي تكونها هذه الروح مع الظاهرة الفردية هي التي تكوّن ماهية الجمال وتمثيله بواسطة الفن».

والدين كثيراً ما يستعين بالفن من أجل جعل الحقيقة الدينية أكثر عينية وأيسر للجمال. وفي هذه الحالة نستطيع أن نقول إن الفن يعمل في خدمة مجال ليس هو مجاله الخاص. لكن يجب أن نقول مع ذلك إنه في كل مرة يؤكد فيها الفن كماله العالي، فإنه يعطي عن الحقيقة التعبير الأكثر توفيقاً، والذي يناسب ماهيتة إلى أعلى درجة. وعلى هذا النحو كان الفن عند اليونان، وهو الشكل الأسمى الذي مثل به الشعب آلهته وأدركوا الحقيقة ولهذا السبب فإن الفنانين والشعراء اليونانيين صاروا المبدعين لآلهتهم، إلاّ أن الفنانين أعطوا لأمتهم تصويراً محدداً لحياة الآلهة وأفعالهم، وأعطوا للدين مضموناً محدّداً.

لكن الفن يحمل في داخله خلافه، ولهذا يجب عليه أن يخلي مكانه لشكل من الوعي أسمى. والمجال الأقرب الذي يتجاوز مملكة الفن هو مملكة الدين. والوعي الديني يتخذ شكل الامتثال بأن ينتقل «المطلق» من موضوعية الفن إلى باطن الذات، فيصبح القلب أو الروح أو الذاتية بعامة هي اللحظة (العنصر) الرئيسية. «ويمكن نعت هذا التقدم للفن نحو الدين بأن نقول إن الفن لا يمثل إلاّ جانباً واحداً من الوعي الديني. فإذا كان الفن يمثل الحقيقة، والروح، على شكل محسوس لموضوع ما، ويرى في هذا القبيل التعبير المطابق عن «المطلق»، فإن الدين يضيف التقوى التي تكوّن الموقف الباطن تجاه الموضوع المطلق. إن التقوى تنتج عن كون الشخص يدع ما يجعله الفن موضوعياً للحساسية الخارجية يدخل في أعماقه الباطنة، ويندمج فيها بحيث تصبح محايثة الامتثال وعمق العاطفة عنصراً جوهرياً في وجود المطلق. إن التقوى هي عبادة الجماعة (أو الأمة) على الشكل الأصفى والأكثر أنساً وذاتية؛ إنها عبادة فيها الموضوعية تمتص وتُهضَم، ويصير مضمونها، وقد تخلص من هذه الموضوعية، ملكاً للقلب والنفس».

والشكل الثالث للروح المطلقة هو الفلسفة، لأن الدين الذي فيه يظهر الله أولاً للوعي كموضوع خارجي: إذ عليه أن يبدأ فيتعلم فن الله، وكيف انكشف للوعي - كي يكوّن عنصراً باطناً يملأ الجماعة (أو الأمة) لكن الباطن الذي يميّز تقوى النفس ليس هو الشكل الأسمى للباطن. وإنما الفكر الحرّ هو الشكل الأصفى للمعرفة، الفكر الذي بفضله يمتلك العلم نفس المضمون ويصير هكذا العبادة الأكثر روحية، أي أن الفكر يصبح قادراً على إدراك ما يتجاوز الامتثال والعاطفة. وهكذا نجد أن الفن والدين يتحدان في الفلسفة، وهو اتحاد بين موضوعية الفن، وبين ذاتية الدين وذلك لأن الفكر يكون الذاتية الأكثر عمقاً، والأكثر صفاء، وهو الصورة الأكثر حقاً، والتي هي في الوقت نفسه العموم الأكثر كمالاً والأكثر موضوعية.

والوعي الحِسّي عند الإنسان هو الوعي الأول في الزمان، والذي يسبق سائر أنواع الوعي. ولهذا فإن الدين في أقدم مراحله كان ديناً يشغل فيه الفن والانتاج الحسي للفن مكاناً بالغ الأهمية، إن لم يكن المكان الأهم. وفقط في دين الروح يصير الله، من حيث هو روح، موضوعاً لشعور أسمى، ويُدْرَك على أنه في علاقة مع الفكر.

٢

الجمال في الطبيعة

«الجمال هو «الصورة» Idee بوصفها وحدة مباشرة للتصور Begriff وحقيقة الواقعية بقدر ما تكون هذه الوحدة جاهزة في تجليها الواقعي المحسوس».

وبعبارة أبسط: الجمال إنما يقوم في الوحدة بين التصور العقلي للشيء وبين وجوده الواقعي، بحيث يكون الشيء جميلاً إذا تطابق التصور العقلي مع التحقيق الفعلي في الوجود. أو بعبارة أكثر بساطة: الجمال هو التطابق بين المفهوم العقلي وبين الوجود الفعلي.

وعند هيجل أن «التصور» ليس فقط من نتاج تفكيرنا المتعقل، بل هو يوجد موضوعياً، في الشخص الحي نفسه. ذلك لأن مثاليته ليست كما عند فشته، أي عقلية في الأنا، بل هي مثالية موضوعية.

وتبعاً لهذا المبدأ، فإن الحياة التي تشيع في الطبيعة هي جميلة، من حيث أن الحياة هي «صورة» Idee محسوسة وموضوعية، وذلك بالقدر الذي به تلبس

الصورة مباشرة. كشكل أولي طبيعي، شكل الحياة في عرض حقيقة واقعية للحياة، فإن الجمال الطبيعي ليس هو الجمال في ذاته، ذلك لأن الجمال الطبيعي ليس جميلاً. إلا بالنسبة إلى الآخرين، أي بالنسبة إلينا نحن، بالنسبة إلى الوعي الذي يدرك الجمال. لهذا ينبغي أن نتساءل: كيف ولماذا الوجود في الحياة يبدو لنا جميلاً في آنيته Dasein المباشرة؟

إن أول ما يظهر لنا حين ننظر في كائن حيّ من حيث مظاهره وسكونه هو: الحركة الإرادية. وهذه، لو نظر إليها بوجه عام، فإنها ليست إلا الحرية المجرّدة في التغيير الزماني للمكان؛ وهذا التغيير، في حالة الحيوانات يظهر لنا أنه اعتباطي وكأنه صادر عن مجرد الصدفة. وفي الموسيقى والرقص توجد حركات لكنها ليست اعتباطية وبمحض الصدفة، بل هي في ذاتها منتظمة، مجرّدة، عينية، مليئة بالمقياس، وتظهر لنا كذلك، وأنها ليست اعتباطية، ولا بالصدفة. وحتى لو شاهدنا في حركة الحيوان تحقيقاً لهدف معيّن، فإن هذا التحرك ناجم عن تهيج، ولهذا فإنه عَرَضي تماماً ومحدود. أمّا إذا خطونا خطوة أخرى فإننا نجد في الحركة التعبير عن نشاط ذي طابع عقلي وتعاون بين كل الأجزاء؛ وهنالك نكوّن حكماً لا يمكن أن يكون إلاّ نتيجة نشاط قام به ذهننا. والأمر كذلك إذا فكرنا في الكيفية التي بها يشبع الحيوان حاجاته: الغذاء، أخذ الطعام، التهامه، هضمه، وبالجملة كل ما يعمل على حفظ حياته لكن هذه الغائية هي الأخرى لا تكفي كي تظهر لنا أن الحياة الحيوانية تمثل الجمال الطبيعي ذلك لأن الجمال لا يمكن أن يعبّر عنه إلاّ في شكل، لأنه هو وحده التجلي الخارجي الذي به المثالية الموضوعية للكائن الحيّ تبدو لعياننا الحِسّي ولتأملنا الحِسّي.

والشكل يتميّز بامتداده في المكان، وبحدوده، ومظهره، ولونه، وحركاته وكثير من التفصيلات الأخرى. لكن إذا كان الكائن العضوي الذي يشتمل على هذه الاختلافات يبدو أنه حيّ، فمن المؤكد أنه ليس هذا التنوع وأشكاله هو الذي منه يستمد وجوده. وإذا كان له وجود حقيقي، فما ذلك إلاّ لأن أجزاءه المختلفة، التي تبدو لنا أشياء محسوسة، تتجمع لتكوّن كُلاً؛ بحيث أن الخصائص التي يتكون منها، رغم اختلافها بعضها عن بعض تكوّن انسجاماً يقرّب فيما بينها ويجعلها تتعاون من أجل غرض واحد بنفسه.

لكن هذه الوحدة يجب أولاً أن يكون لها طابع الهويّة غير المقصودة بين الفروق، وتبعاً لذلك ليست غائية محرمة، والأجزاء التي تكون منها ينبغي ألا تظهر على شكل وسائل من أجل، وفي خدمة، غاية معينة، ولا خالية من الاختلافات التي تفرق بينها من ناحية التركيب والهيئة.

وثانياً: تتخذ الأعضاء، بالنسبة إلى من يتأملها، مظهر العَرَضية، بمعنى أن كل واحد منها لا يصنع تحديد الآخر؛ فالأمر هاهنا هو أمر فرد عضوي، فيه كل عضو يختلف عن الآخر: فالأنف يختلف عن الجبهة، والفم يختلف عن الخدود، والصدر يختلف عن الرقبة، والذراعان تختلفان عن الساقين، الخ. إن لكل عضو شكله الخاص، ولا يتحدد بغيره من الأعضاء، بل يبدو كل عضو أنه مستقل بنفسه استقلالاً ذاتياً، وأنه تبعاً ذلك حرّ وعَرَضي بالنسبة إلى سائر الأعضاء.

وثالثاً: لكن على الرغم من هذا الاستقلال الذاتي فلا بد أن توجد رابطة باطنة ووحدة ليست ظاهرية فحسب، خارجية، مكانية، زمانية أو كمية، مثلما هي الحال في الأشياء الخاضعة لقاعدة وحيدة.

ولإدراك الوحدة في الكائن الموضوعي لا بد أن يتم ذلك بواسطة الفكر، ذلك لأنه في الطبيعة لا تتجلى النفس بما هي نفس، لأن الوحدة الذاتية لم تصبح بعد وحدة في ذاتها. وبإدراكنا للنفس بحسب تصورّها، نحصل على نتيجة مزدوجة: عيان الشكل الحيّ، وتصور النفس بوصفها تصوراً. لكن ليست هذه هي الحال حين يتعلق الأمر بإدراك الجمال: فالموضوع ينبغي ألا يتجلى لنا كشيء مفكرّ فيه فقط، ولا أن يختلف عن العيان، ولا أن يتعارض معه من حيث أنه لا يتعلق إلاّ بالفكر. ولا يبقى إذن إلا أن يكون الموضوع لا يوجد إلاّ بسبب المعنى الذي يستخلص منه بوجه عام.

وهكذا يمكن أن ننعت الطبيعة بأنها جميلة حين تكون تمثيلاً محسوساً للتصور العيني وللصورة Idee، ولكن بالقدر الذي به تأمل التشكيلات الطبيعية الموافقة للتصور تمكّن من إدراك مثل هذا التناظر بينها، وأن

تكشف الملاحظة الحسية في نفس الوقت الضرورة الباطنة والانسجام أو التوافق في التركيب العضوي كله. وتأمل الطبيعة، من حيث إنها تستحق الوصف بالجمال، لا يفضي إلى ما بعد هذا الإدراك. إن هذا الإدراك يظل غير محدد ومجرداً، والوحدة تظل باطنة، ولا تتجلى للعيان على شكل مثالي، وتبقى الملاحظة مقصورة على المصادرة العامة لضرورة وجود وفاق يشيع الحياة.

وعلى الرغم من عدم تحدد الجمال الطبيعي، فيما يتعلق بحياته الباطنة فإن من الممكن أن نؤكد:

أولاً: إنه وفقاً للفكرة التي لدينا عن درجة شيوع الحياة، ووفقاً لإدراكنا تصورها الحقيقي ـ استناداً إلى الأنماط المعتادة للتجلي المطابق ـ فإنه توجد اختلافات جوهرية تسمح لنا بأن نميّز بين الجمال والقبح في عالم الحيوان. فمثلاً الحيوانات التي تتحرك بصعوبة، ويعوزها العمل السريع لا تسرُّ بسبب هذا الخمول والبطء. ذلك لأن النشاط والحركة السريعة هما علامات على مثالية عالية تتصف بها الحياة. وبالمثل، لا نستطيع أن نعدّ جميلاً بعض الأسماك، والتماسيح، والسلحفاءات، ولا أنواعاً كثيرة من الحشرات، بينما بعض الكائنات المزدوجة الخِلقة، والتي تكوّن الانتقال من شكل إلى آخر وتحقق خلطاً بين كليهما ـ يمكن أن تثير دهشتنا، دو أن نعدّها جميلة، كما هي الحال في الـ armithorynque[1] الذي هو نوع من الطائر ومن ذوات الأربع وفي الحالة التي من هذا النوع ربما كان الأمر، فيما يتعلق بنا راجعاً إلى مجرد التعوّد، أي إلى أننا في امتثالاتنا نحن نتصور نمطاً ثابتاً من الأنواع الحيوانية.

ثانياً: نحن نتحدث عن الجمال في الطبيعة بينما لا نكون في حضرة مخلوقات عضوية حية، وذلك حين نكون أمام منظر طبيعي، مثلاً. وهاهنا لا يوجد تنظيم عضوي للأجزاء، قد تحدد بحسب تصور وطبعت فيه نَسْمة الحياة موحدةً وفيه تحقيق للصورة Idee: بل كل ما هو أمامنا هو تنوع موضوعات، وتجمع خارجي لأشكال مختلفة عضوية وغير عضوية: مناظر جبال، تعرّجات أنهار، مجاميع من الأشجار، أكواخ، بيوت، مُدُن، قصور، سُفُن، سماء وبحر، أودية وشِعاب. ومع ذلك، فعلى الرغم من هذا التنوع، وفي داخل هذا الاختلاف، فإننا نشاهد بين الأجزاء المؤلفة للمنظر الطبيعي انسجاماً ممتعاً أو مثيراً للانفعال يجتذبنا.

ثالثاً: إن ثمة علاقة خاصة بين الجمال الطبيعي وبيننا، تحدث بسبب ما يولده هذا الجمال الطبيعي من أحوال نفسية وانسجام مع هذه الأحوال. ونضرب مثالاً على ذلك: السجوّ في ليلة قمراء، والسكون في الوادي، الذي يجري من خلاله نهير، والمنظر السامي للبحر الهائل وهو هائج، والجلال الساجي للسماء المرصعة بالنجوم. والمعنى الذي نعزوه إلى هذه الموضوعات لا يرجع إلى هذه الموضوعات نفسها، بل إلى الأحوال التي تثيرها في النفس. كذلك نقول عن بعض الحيوانات أنها جميلة حينما نشاهد لديها تجليات نفسية قريبة من التجليات الإنسانية: شجاعة، مكر، سخاء، الخ. ونحن هاهنا حيال تجليات هي ـ من ناحية ـ خاصة بالموضوعات وعلى علاقة بجانب من الحياة الحيوانية، ومن ناحية أخرى هي على علاقة مع إدراكنا نحن وحالتنا النفسية.

وإذا كان قد تقرر أن الحياة الحيوانية، التي هي قمة الجمال الطبيعي، تعبّر عن درجة معينة من الحيوية، فإنه يبقى مع ذلك صحيحاً أن كل حياة حيوانية هي حياة محدودة ومرتبطة ببعض الصفات. ذلك أن الدورة الحيوية للحيوان دورة ضيّقة، ودوافعها تسيطر عليها الحاجات الطبيعية: التغذّي، الغريزة الجنسية، الخ. وحياته النفسية الباطنة، التي تعبّر عن نفسها في الوجه، حياة فقيرة، مجردة، لا قِوام ثابتاً لها. ومن جهة أخرى، نجد أن هذا الجانب الباطن لا يتجلى بما هو كذلك، لأن الحياة الطبيعية للحيوان لا تكشف عن نفسها بجعلها تنبثق من الباطن. «إن نفس الحيوان لا تكوّن من أجل ذاتها تلك الوحدة المثالية؛ ولو كان الأمر كذلك، لتجلّت أيضاً، في داخلها، للآخرين وإنما «الأنا» الواعي هو وحده الذي يمثل تلك المثالية البسيطة التي هي مثالية من أجل ذاتها. إنه هو وحده الذي يعرف ذاته بوصفه تلك الوحدة البسيطة ويتخذ لنفسه حقيقة ليست فقط محسوسة وجسمانية، بل تمثل في نفس الوقت تحقيقاً لصورة Idee وهنا فقط تلبس الحقيقة الواقعية شكل تصور؛

(١) حيوان ثديي، موطنه استراليا، وهو برمائي ويتولد من بيض، وله ذيل طويل مسطح، وله منقار قرني.

والتصور يتعارض مع ذاته، ويصير موضوعيته هو ويوجد فيها من أجل ذاته. أما الحياة الحيوانية فإنها، على عكس ذلك، لا تملك هذه الوحدة إلاّ في ذاتها، وفي هذه الوحدة يكون للحقيقة الواقعية - من حيث هي جسمانية - شكل مختلف عن الوحدة المثالية للروح. إن «الأنا» الواعي هو من أجل ذاته تلك الوحدة التي لكل مركّباتها عنصر مشترك هو نفس المثالية. والأنا يتجلى للآخرين بوصفه هذا التعيين الواعي. أما الحيوان فلا يفعل، بواسطة مظهر، إلا أن يوحي إلى العيان بوجود نفس، ليس له منها إلا مظهر غامض، أو ما يشبه النفس، إنه نوع من العجز ينتشر على كل كيانه، ويؤمن وحدة الأعضاء ويكشف في كل عاداته عن البدايات الأولى لطابع (أو: خلق) معين، جزئي. وهذا هو النقص الآخر الذي يمثله الجمال في الطبيعة، حتى في شكله الأسمى، وهو نقص يقودنا إلى افتراض ضرورة المثل الأعلى، من حيث هو الجمال الفنّي» (حـ١ ص١٩٢ - ١٩٤ طبعة Reclam).

ومحصّل كلام هيجل هنا هو أن الجمال، بالمعنى الحقيقي، لا يوجد إلا في الإنسان، لأن الجمال تعبير عن الصورة العقلية، والصور العقلية لا توجد إلاّ في عقل الإنسان، أما الجمال في المناظر الطبيعية فلا يعد جمالاً بالمعنى الحقيقي لأن المنظر الطبيعي جماد خال من العقل. كذلك الجمال في الحيوان الأعجم إنما هو مرتبة دنيا من الجمال، ولا يتجلى إلاّ في حركاته ووحدة أعضائه في أداء وظائفها. ولهذا كان أبرز في الحيوان ذي الحركة السريعة، وكان القبح من صفة الحيوان الهامد القليل الحركة.

المثل الأعلى

١

الجمال المجرد الخارجي

ولما كان الشكل في الجمال الطبيعي مجرداً، فإنه محدّد. وهو ينظّم التنوع الخارجي تبعاً لهذا التحديد. ويسمى هذا التحديد: انتظاماً، وتماثلاً Symetrie؛ وإذا اعتبرناه خاضعاً لقوانين سميناه: انسجاماً harmonie. فلننظر في هذه المعاني الثلاثة: الانتظام، التماثل (السيمترية)، الانسجام.

أ) الانتظام:

يقوم الانتظام في التساوي الخارجي، أو بطريقة أدق؛ في تكرار شكل واحد معين يعطي للشكل وحدة محدّدة. لكن هذه الوحدة بعيدة جداً عن الشمول العقلي للتصور العيني؛ ومن شأن هذا أن يجعل الجمال لا يوجد إلا بالنسبة إلى الذهن المجرد، الذي لا يدرك إلاّ المساواة والهوية المجردتين، لا العينيتين. ولهذا نجد أنه من بين الخطوط الخط المستقيم خط منتظم لأنه ليس له إلاّ اتجاه واحد يظل دائماً - في التجريد مساوياً لنفسه. ولهذا السبب أيضاً نجد أن المكعب جسم منتظم لأن كل أضلاعه هي سطوح ذوات مقادير متساوية، ولأنه مؤلف من خطوط وزوايا متساوية، ولأن زواياه مستقيمة فإنها لا يمكن أن تتغير في المقدار كما هي الحال في الزوايا الحادة أو المنفرجة.

ب: التماثل (السيمترية):

والتماثل قريب الشبه بالانتظام. وينشأ التماثل من انضمام اللاتساوي إلى التساوي، ودخول الاختلاف في الهوية. والتماثل يقوم، لا في تكرار شكل واحد مجرد، بل في التبادل بين هذا الشكل وشكل آخر يتكرر هو أيضاً. وهذا الأخير، منظوراً إليه في ذاته، محدد أيضاً وهو هو ذاته لكنه غير مساوٍ للشكل الأول الذي اجتمع وإياه. ومن هذا الاجتماع لا بد أن تنشأ مساواة ووحدة أكثر تحدداً وتنوعاً في ذاتها. مثال ذلك: حين تكون لمنزل واجهة فيها ثلاث نوافذ من نفس الحجم وعلى مسافة متساوية بعضها عن بعض، ومن فوقها ثلاث أو أربع نوافذ تفصلها بعضها عن بعض مسافات أكبر أو أقل، ثم أخيراً نجد ثلاث نوافذ مشابهة للثلاث الأولى من حيث الحجوم والمسافات التي تفصلها بعضها عن بعض - حينئذ نكون أمام تنظيم تماثلي (سيمتري). وهكذا نجد أن مجرد التكرار لنفس التحديد لا يكفي لإيجاد التماثل، إذ يقتضي التماثل إلى جانب ذلك اختلافات تتعلق بالحجم، والموقع، والشكل، واللون، والصوت وسائر التحديدات التي ينبغي، بدورها، أن تتكرر على نحوٍ مطرّد. فمن هذا الجمع المنتظم لتحديدات لا متساوية ينشأ التماثل.

وهكذا نجد أن الانتظام والتماثل، بوصفهما ترتيباً ووحدة خارجين تماماً، يكونان جزءاً من التحديد المتعلق بالمقدار. ذلك لأنهما متعلقان بالكم؛ أما الكيف فيجعل ماهية الشيء، وبالكيف يصبح الشيء شيئاً آخر، أما بالكم فالشيء تبقى ماهيته كما هي. وبالجملة فإن الانتظام والتماثل هما في المقام الأول مميزان لتحديد المقادير، وأعدادها وترتيبها في اللامساواة.

وإذا بحثنا أين يوجد الانتظام في المقادير، لوجدناه أولاً في الطبيعة سواء منها العضوية واللاعضوية، فإن الإشكال فيها منتظمة ومتماثلة في المقدار وفي الشكل. فجهازنا العضوي، مثلاً، منتظم ومتماثل، على الأقل جزئياً. إذ لنا عينان، وذراعان، وساقان، ووركان متساويان، وخدّان متساويان، الخ. أما سائر الأعضاء فنحن نعلم أنها غير منتظمة: كما هي الحال في القلب، والرئة، والكبد، والمصارين، الخ. والسؤال الذي يثار في هذا الصدد هو: فيم يقوم الاختلاف؟ إن الجانب الذي يتجلى فيه الانتظام فيما يتعلق بالمقدار والشكل والموضع ـ الخ، هو الجانب الخارجي للجهاز العضوي. والانتظام والتماثل يوجدان حيث يكون الموضوعي خارجياً بالنسبة إلى نفسه ولا يُخبيه أي عنصر ذاتي. والحقيقة الواقعية التي لا تذهب إلى أبعد من هذا الخارج تخضع لتلك الوحدة الخارجية المجرّدة. أما فيما هو حي، وأسمى من ذلك في الروحية الحرة فإن الانتظام ينمحي أمام الوحدة الذاتية الحية. وبعبارة أبسط تقول إن الانتظام في الجسم العضوي يوجد فيما هو في الخارج، بينما يزول الانتظام فيما يتعلق بما هو في الداخل.

وإذا صعّدنا في الدرجات الرئيسية، وصلنا إلى المعادن، ثم البلورات، الخ وهي من حيث أنها تشكيلات جمادية فإن لها أشكالاً مميزاتها الرئيسية هي الانتظام والتماثل. ومظهرها محايث فيها، وغير متحدد بواسطة تأثيرات خارجية؛ والشكل الذي يلائم طبيعتها يضع ـ بفاعلية غامضة ـ تركيبها الباطن والخارجي لكن هذه الفعّالية ليست الفعّالية الكلية للتصور العيني المثالي الذي يضع سلب الأجزاء المستقلة ويشيع فيها الحياة، كما هي الحال في الحياة الحيوانية. بل الأمر على العكس: فإن الوحدة وتحديد الشكل يحتفظان بوحدانية مجردة يدركها الذهن، إنها وحدة الموضوع الخارجي بالنسبة إلى ذاته هي التي تنتج الانتظام البسيط والتماثل، وهما وحدهما اللذان تلعب فيهما التجريدات دوراً فعّالاً».

والنبات أسمى من البلّور. إنه يتطور حتى ابتداء العضوية، ويمتص المواد بتغذية مستمرة وفعّالة. لكن النبات نفسه لا يملك بعدُ حياة متنفسة، لأنه على الرغم من تركيبه العضوي فإن نشاطه متجه دائماً إلى الخارج. والنبات راسخ الجذور، عاجز لهذا السبب عن الحركة وتغيير المكان، وتمثيله الذاتي وتغذيته ليسا تمثيل وتغذية جهاز عضوي في حالة سكون ومحبوس في ذاته، فإنما هو يلقى بنفسه دائماً نحو الخارج. والحيوان هو الآخر ينمو لكن نموه ما يلبث أن يتوقف حين يبلغ حداً معيناً، وتكاثر الحيوان لا يعني في الحقيقة إلاّ استمرار الواحد هو هو نفسه.

أما النبات فعلى العكس من ذلك: ينمو إلى غير نهاية؛ وفقط بعد موته يتوقف تكاثر الأغصان والأوراق، الخ. وما ينتجه بفضل هذا النماء هو دائماً نسخة جديدة من نفس الجهاز العضو الكلي. ذلك لأن كل غصن هو نبات جديد، وليس مجرد عضو كما هو الحال بالنسبة إلى جهاز الحيوان.

والأجهزة العضوية المزودة بحياة حيوانية تتميز أساساً بطريقة فردية لتكوين الأعضاء، لأن الحيوان، وخصوصاً النوع الأعلى في الدرجة، يملك جهازاً عضوياً باطناً، محبوساً في داخل ذاته، ويتحمل نفسه. هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، بوصفه جهازاً عضوياً خارجياً، وعملية خارجية فإنه يتوجه نحو الخارج. والأعضاء الأكثر نبلاً هي الأعضاء الباطنة: الكبد، القلب، الرئة، الخ، إذ عليها تتوقف الحياة. وهي لا تتحدد بمعيار الانتظام. أما الأعضاء التي على علاقة مستمرة بالخارج فإنها ـ حتى في الحيوان ـ تكشف عن ترتيب متماثل.

وهكذا نجد أنه حتى في العالم العضوي، لا يفقد الانتظام كل حقوقه، لكن هذا ليس صحيحاً إلاّ بالنسبة إلى الأعضاء التي تؤمّن العلاقات المباشرة مع العالم الخارجي، لا علاقات الجهاز العضوي مع نفسه.

تلك هي الخصائص الرئيسية للأشكال المنتظمة

والمتماسكة، ودورها في ظواهر الطبيعة.

حـ) الانسجام:

أما الانسجام فيشغل الدرجة العليا، ويكوّن الانتقال إلى حرية الحياة، الطبيعية والروحية معاً. إنه الخضوع لقوانين؛ وهذا الخضوع لقوانين ليس بعدُ الوحدة والحرية الذاتيتين الشاملتين؛ بيد أنه يكوّن، مع ذلك، شمولاً من الاختلافات الجوهرية، التي لا تتجلى فقط كاختلافات وتقابلات بل تحقق في شمولها وحدة وتماسكاً. ومثل هذه الوحدة التي تحكمها قوانين، مع بقائها مرتبطة بما هو كميّ، لا تردّ إلى مجرد اختلافات في المقدار خارجية عن نفسها وقابلة للقياس، بل تتضمن أيضاً روابط كيفية بين مختلف العناصر. ولهذا فإنها لا تمثل تكراراً مجرداً لتحديد واحد بعينه، ولا تبادلاً منتظماً للمساوى واللامساوى، بل هي تمثل التقاء واتحاد جوانب مختلفة اختلافاً جوهرياً.

ونحن نشعر بالارتياح حين نشاهد هذه الاختلافات وقد تجمعت معاً، دون أن ينتج عن ذلك أي تخفيف لها. والعنصر العقلي في هذا الارتياح يقوم في كون الحواسّ لا تقنع إلاّ بالكل الشامل، وخصوصاً شامل الاختلافات الموافقة لطبيعة الشيء. مع ذلك فإن التماسك قد تم جزئياً بواسطة العادة، وجزئياً بعاطفة أعمق.

ومن السهل، بمساعدة بعض الأمثلة، أن تعين على نحو دقيق الانتقال من الانتظام إلى الخضوع لقوانين. فمثلاً: الخطوط المتوازية ذوات الطول الواحد هي منتظمة من وجهة النظر المجردة ثم تخطو بعد ذلك خطوة، إذا نظرنا في المساواة بين الروابط في حالة المقادير غير المتساوية مثلاً في حالة المثلثات المتكافئة. فنجد أن ميل الزوايا، والروابط بين الخطوط بعضها ببعض هي واحدة، لكن المميزات الكمية تختلف بين مثلث وآخر. كذلك نجد أن الدائرة ليس لها انتظام الخط المستقيم، لكنها مع ذلك تخضع لتحديد المساواة المجردة، لأن كل شعاعاتها (أنصاف الأقطار فيها) لها نفس الطول. ولهذا فإن الدائرة ليست إلاّ خطاً منحنياً قليل الأهمية. وفي مقابل ذلك نجد أن القطاعات الناقصة والقطاعات الزائدة هي ذات انتظام أقل، ولا يمكن الإقرار بها إلا بالاستناد إلى القوانين التي تحكمها. فمثلاً نجد أن الأشعة المتجهة vecteurs في القطع الناقص هي غير متساوية، لكنها مع ذلك محكومة بقوانين؛ كذلك يوجد اختلاف جوهري بين المحور الكبير والمحور الصغير، وأن البؤرتين لا تتطابقان مع المركز، كما هي الحال في الدائرة. ونحن هاهنا أمام اختلافات كيفية محددة بواسطة قوانين، واجتماعها هو الذي يكوّن القانون. فإذا قسمنا القطع الناقص تبعاً للمحورين (الصغير والكبير) فإننا نحصل على أربعة أجزاء متساوية، وذلك لأن المجموع قد سادته المساواة. والخط البيضاوي يمتلك حرية أكبر، في الوقت نفسه الذي فيه يمتلك تحديداً باطناً. إنه يخضع لفعل قانون لم نفلح بعد في اكتشافه وحسابه. إنه ليس قطعاً ناقصاً، وإنما منحناه العلوي يختلف عن منحناه السفلي. لكن هذا الخط الطبيعي، الأكثر حرية، لو أنه قسّم بحسب المحور الكبير، فإنه يعطي أيضاً نصفين متساويين.

والانتظام ينمحي تماماً أمام فعل القوانين في الخطوط المشابهة للخطوط البيضاوية. لكنها لو قسمت بحسب المحور الكبير فإنها تعطي نصفين غير متساويين لأن الواحد منهما ليس تكراراً للآخر، إذ لكل واحد منها دورانه الخاص به. وذلك هو الخط المتموج الذي قال عنه هوجرت Hogarth إنه خط الجمال[1]. وعلى هذا النحو نجد أن خطوط الذراع في جانب ليس لها نفس الاتجاه التي لخطوط الذراع في الجانب المقابل في الجسم الإنساني. ونحن هاهنا بإزاء فعل قوانين، خارجاً عن كل انتظام. وفعل القوانين هذا هو الذي يحدد الأشكال المتنوعة للكائنات العضوية الحية العليا، وذلك في اختلافاتها وفي وحدتها على السواء. لكن يلاحظ، من ناحية، أن سلطان القوانين لا يمارس إلاّ على نحو مجرد، دون أن يؤدي إلى يقظة الفردانية؛ ومن ناحية أخرى، نجد أن الحرية العليا نفسها لا تزال تعوزها تلك الذاتية التي هي وحدها الشرط في التجلي المتنفس والمثالي.

ولهذا ينبغي أن نضع الانسجام في مستوى أعلى من المستوى الذي يمارس فيه فعل القوانين. ذلك لأن

(١) هوجرت william Hogarth (١٦٩٧ ـ ١٧٦٤) رسام وحفّار وكاتب انجليزي ألف كتاباً بعنوان: «تحليل الجمال» (سنة ١٧٥٢) وفي لوحاته هاجم النفاق الديني، والفساد السياسي وتأثر بالتصوير الهولندي، وأبدع أسلوباً جديداً في التصوير التاريخي.

الانسجام ينتج عن النسبة بين اختلافات كيفية. إنه يكوّن شمولاً لهذه الاختلافات له سببه في طبيعة الشيء نفسها. وهذه النسبة تفلت من فعل القوانين من حيث أن لها جانباً يتسم بالانتظام، لكنها تتجاوز المساواة والتكرار. وفي الوقت نفسه فإن الاختلافات تؤكد نفسها، لا كاختلافات، في تقابلاتها وتناقضاتها، وإنما كوحدة انسجامية تبرز كل اللحظات التي تتكون منها، لكنها تحتوي عليها جميعاً في حالة كلٍ واحد أحد. وهذا هو ما يكوّن الانسجام. إنه يمثل ـ من ناحيةً ـ كل الجوانب الجوهرية و ـ من ناحية أخرى ـ القضاء على التقابل بينها المحض البسيط، وهذا من شأنه أن ينتج بينها ارتباطاً باطناً هو عامل وحدتها. وبهذا المعنى نحن نتحدث عن الانسجام في شكل ما، وفي الألوان، وفي الأصوات، الخ. فمثلاً: الأزرق، والأصفر، والأخضر والأحمر تكوّن اختلافات ضرورية، سببها موجود في طبيعة الألوان نفسها. وما يميّز هذه الألوان، ليس هو فقط اللامساواة، كما هي الحال في التماثل (السيمترية) حيث تتجمع العناصر المختلفة على شكل منتظم من أجل تكوين وحدة خارجية؛ لكن تقابلاتها المباشرة، مثل تقابل الأصفر والأزرق، وكذلك تحيزها بعضها لبعض وهويتها العينية. وجمال انسجامها إنما يرجع إلى إزالة كل اختلاف وتقابل فجّ، ينمحي ليخلي المكان للاتفاق بين الأضداد. وبين الاختلافات توجد علاقات وثيقة، لأن كل لونٍ، بدلاً من أن يكون بسيطاً، يمثل شمولاً جوهرياً. وهذا الشمول يمكن أن يكون ـ كما قال جيته Goethe ـ بحيث يكفي أن يوجد أحد هذه الألوان أمام العين. كي توجد في الحال رؤية ذاتية للآخر. وفيما يتعلق بالأصوات، نجد أن النغمية toniques، والمتوسطة médianes والسائدة dominantes تكوّن هذه الاختلافات النغمية الجوهرية التي حين يجتمع تتوافق على الرغم من اختلافها بعضها عن بعض وكذلك الحال أيضاً في انسجام شكل الجسم، ووضعه، وسكونه، وحركته، الخ. إذ يجب ألا يكون كل اختلاف فيها مدركاً من جانب واحد، إذ يكفي هذا لإفساد اتفاقها.

لكن الانسجام بما هو كذلك ليس بعدُ الذاتية الحرة والمثالية للنفس ذلك لأنه في النفس، لا تنتج الوحدة من مجرد التقارب أو الاتفاق، بل هي تنتج من نفي الفوارق والاختلافات، هذا النفي الذي يولدّ ـ وحده ـ الوحدة المثالية. إن الانسجام ليس هو الخالق لهذه المثالية. ذلك لأن الانسجام الخالص البسيط لا يظهر الحيوية الذاتية بما هي كذلك، ولا الروحية، وذلك على الرغم من أنه يكوّن الدرجة العليا للشكل المجرد ويقترب من الذاتية الحرّة.

٢

الجمال بوصفه وحدة مجردة للمادة المحسوسة

ولننظر الآن في الجمال كما يتجلى في المادة المحسوسة. وهنا نجد أن الوحدة تستبعد كل اختلاف، وتتجلى صافية، طاهرة، فصفاء المادة من حيث الشكل، أو اللون، أو الصوت هو العنصر الجوهري المحقق لجمالها. ومثال ذلك، الخطوط المرسومة بصفاء ووضوح، والتي تمتد بشكل مطرد، دون انحراف إلى يمين أو إلى يسار، والسطوح الملساء، الخ كل هذه نحن نستريح إليها بسبب دقتها ووحدتها المطردة؛ وصفاء السماء، وشفافية الهواء، والبحيرة التي ترفّ كالمرآة، وسطح ماء البحر الساكن كل هذه تشيع الرضا في نفوسنا لهذا السبب. وكذلك الحال في صفاء الأصوات، ذلك أن الصوت الصافي وإن لم يكن إلاّ نبرات بسيطة، يبث فينا الارتياح، بينما الصوت العَكِر يدعو إلى النفور، لأنه نبرات يُعوزها الدقة والوضوح. وفي اللغة نجد أصواتاً صافية مثل الحروف الصائتة (المتحركة) a, i, o, u وحروفاً مختلطة مثل ou, au, ai، الخ. واللهجات الشعبية (العاميّة) هي خصوصاً التي تحتوي على أصوات غير صافية. ولكي تحتفظ الأصوات بصفائها، لا بد أن تحاط الحروف الصائتة بحروف ساكنة، لكن دون أن تخفتها كما هي الحال في اللغات الشمالية (السويدية، النرويجية، الخ) حيث الحروف الساكنة كثيراً ما تفسد الحروف الصائتة، بينما اللغة الايطالية لأنها تحافظ على هذا الصفاء فإنها تمكن من الغناء بسهولة. ونفس الأثر تحدثه الألوان الصافية، البسيطة، غير المختلطة: مثلاً: أحمر صافٍ، أو أزرق صافٍ، وهما نادران لأنهما كثيراً، ما يتحولان إلى: محمارّ، مصفارّ، أو أخضر. والبنفسجي يمكن هو الآخر أن يكون صافياً، لكنه صفاء خارجي أي غير مهجّن، لأن البنفسجي ليس بسيطاً في

ذاته، والاختلاف الذي يفصله عن سائر الألوان ليس من نوع تلك الاختلافات الراجعة إلى طبيعة اللون نفسها. والألوان الأصلية هي التي يتعرف صفاؤها بسهولة لكن من الصعب جمعها في مجموع منسجم، لأن وضعها بعضها إلى جانب بعض يبرز اختلافاتها على نحو أوضح. والألوان المخففة، إذا مزجت مزجاً شديداً، فإنها تكون أقل إمتاعاً للنظر، لكن لما كانت تعوزها شدة التعارض فإن عدم الاتفاق بين العناصر التي تتألف منها لا يدهشنا كثيراً. إن الأخضر مزيج من الأصفر والأزرق، لكن هذين اللونين يوازن كلاهما الآخر، وبهذه الموازنة فإن الأخضر حينما يكون صافياً خالصاً فإنه يمتعنا أكثر، ويصدمنا أقل مما يفعل الأزرق والأصفر بما بينهما من اختلافات حادة.

وعلى كل حال فإننا فيما يتعلق بمواد الطبيعة إزاء طبيعة متينة، وإن تعوزها الذاتية.

٣

المناقص في الجمال الطبيعي

وعلينا الآن أن نبحث في الفارق بين الجمال الطبيعي (أو: في الطبيعة) وبين الجمال الفنيّ (أو: في الفن).

ويمكن أن نقول بطريقة مجردة إن الصورة العقلية Idee هي الجمال الكامل في ذاته، بينما الطبيعة هي الجمال الناقص. لكن هذا القول خاوٍ من المعنى ولا يجعلنا نتقدم فتيلاً، لأن المطلوب هو أن نعرف، بطريقة دقيقة، ما الذي يصنع الكمال في الجمال الفني، والنقص في الجمال الطبيعي. ولهذا ينبغي أن نضع السؤال في الصيغة التالية: لماذا كانت الطبيعة ناقصة بالضرورة فيما يتعلق بجمالها، وفيم يتجلى هذا النقص؟

وللجواب عن هذا السؤال نقول إن الصورة العقلية هي ليست فقط الجوهر والكلية، بل هي أيضاً وحدة التصور مع الواقع. وأفلاطون هو أول من قال إن الصورة العقلية وحدها هي الحقيقة والكلية، وهي أساساً الكلّي العيني. لكن الصورة العقلية عند أفلاطون ليست بعدُ عينية حقاً لأنها لا تناظر الحقيقة إلاّ إذا نظرنا إليها في تصورّها وفي كليتها. لكن إذا نظر إليها من حيث أنها كلية فقط فإنها ليست بعدُ تصوراً حقاً. كما أن الصورة العقلية لا تكون صورة عقلية حقاً إلاّ إذا كانت واقعية. ولهذا يجب أن تتقدم الصورة العقلية نحو الواقع، وهي لا تتلقى الواقع إلا من الذاتية الواقعية، وفقاً للتصور. فمثلاً واقعية النوع إنما تصور لنا في الفرد العيني الحر، والحياة لا توجد إلا على شكل كائنات حية فردية، والخير لا يتحقق إلاّ بواسطة أفراد من بني الإنسان، وأية حقيقة لا تكون حقيقة إلا بالنسبة إلى وعي يعرف، إلى روح (أو عقل) توجد من أجل ذاتها. والفردانية العينية هي وحدها الحقيقية والواقعية، أما الكلية المجردة والجزئية فهما ليستا حقيقتين واقعيتين.

وعلينا أن نميز بين شكلين من الفرديّ: الفردي الطبيعي المباشر، والفردي الروحي. والصورة العقلية توجد على هذين الشكلين. والفردي المباشر موجود فيما هو طبيعي بما هو كذلك، كما هو موجود في الروح، والروح وجودها الخارجي هو في الجسم.

والمقر الحقيقي لنشاط الحياة العضوية مستورعنا، إذ نحن لا نرى إلاّ الملامح الخارجية للشكل الذي هو بدوره مغطى بريش، أو صدف، أو شعر، أو فراء، أو شوك، الخ. وهذه الأغطية صفات للحيوان، لكنها انتاجات حيوانية ذوات طابع نباتي. وهذا هو ما يكوّن السبب الأساسي لانحطاط الحيوان من وجهة نظر الجمال. إن ما نراه من الجهاز العضوي ليس هو النفس؛ وما هو متجه نحو الخارج ويظهر في كل لحظة ليس هو الحياة الباطنة، بل تكوينات من درجة أدنى من درجة الحياة بالمعنى الصحيح.

أما الجسم الإنساني فهو على العكس من ذلك: إنه من هذه الناحية أسمى، لأنه يمكننا من أن نشاهد في كل لحظة أن الإنسان موجود واحد، حسّاس، ومزوّد بنفس. ذلك أن جسمه ليس مغطى بملابس عديمة الحياة، من طبيعة نباتية، ونبض دمه مستمر على السطح كله، وضربات قلبه يمكن الشعور بها، وتبدو أنها، حتى لو لوحظت من الخارج، هي العلامات الرئيسية على الحياة. وجلده يملك حساسية عامة، ويبدو من رخاوة وصبغة طالما عذبت الرسامين. صحيح أن للجلد مهمة نفعية وهي حماية الجسم ضد العوارض الخارجية. لكن السموّ الهائل الذي يتصف به جسم الإنسان يقوم في حساسيته.

لكننا نشاهد هاهنا أيضاً نقصاً، وهو أن هذه الحساسية ليست حساسية مركزة في الباطن ومنتشرة في كل الأعضاء، بل نجد أن عدداً معيناً من الأعضاء بأشكالها هي في خدمة وظائف حيوانية، بينما عدد آخر مهمته هي إبراز الحياة النفسية والعواطف والوجدانات في الخارج. وهكذا لا تتجلى النفس والحياة الباطنة في كل الشكل الإنساني.

ونجد نفس النقص في عالم الروح وأجهزته حين تنظر إليها في حياتها المباشرة. فكما كانت تشكيلاته أكثر وأغنى، كانت الوسائل التي تحتاج إليها الغاية الوحيدة التي تشيع في الكل ـ أكثر عدداً. وفي الواقع المباشر يبدو أن هذه الغايات هي مثل أعضاء تعمل من أجل الكل، وأن كل ما يحدث إنما هو راجع إلى تدخل الإرادة. وكل عنصر في جهاز مثل الدولة، والأسرة، الخ، أي كل فرد، مأخوذاً على حدة، يظهر إرادة ويعمل بالتضامن مع سائر أعضاء نفس الجهاز العضوي، لكن الروح الوحيدة الباطنة في هذا التجمع، والحرية والعلة في الغاية الوحيدة لا تتجلى كما هي في الواقع، وحضورها في كل الأجزاء المكوّنة للتجمع ليس واضحاً.

والفرد الروحي هو شمول في ذاته، مرتب حول مركز روحي. وهو في واقعة المباشر، أعني في طريقته في الحياة، والفعل، وفي تجلّياته، وشهواته وسلوكه ـ ولا يظهر إلاّ على شكل شذرات. لكن من أجل الحكم على أخلاقه، لا بد من معرفة كل تسلسل في أفعاله ووجداناته. وفي هذا التسلسل، الذي يكوّن حقيقته الواقعية، لا تظهر نقطة التركيز والتوحيد كمصدر مرئيّ ليس الباقي إلاّ صدوراً عنه.

لكن الصورة العقلية تصطدم في تحققها الفردي بظروف خارجية ونسبية في الوسائل والغايات، وعلى العموم تنجرف في دوّامه من الظواهر المتناهية. ذلك لأن الفردي المباشر هو قبل كل شيء، وحدة منطوية على نفسها، وبهذه المثابة فإنها تحدّد نفسها سلبياً بالنسبة إلى كل ما ليس إياها، وبفضل انعزالها المباشر الذي يرغمها على وجود مشروط، فإنها تدفع بقوة الشمول، الذي لا توجد حقيقته في داخلها، إلى عقد علاقات مع ما ليس إياها إلى درجة السقوط تحت صولة أشياء غيرها. وفي هذه المباشرة، فإن الصورة العقلية قد حققت كل وجه من أوجهها على حدة، والرابطة بين الموجودات المنفصلة، الطبيعية منها والروحية، لا تشكل بعداً إلاّ بالقوة الباطنة للتصور. وهذه الرابطة تهدد كما لو كانت بدائية من الخارج، وكضرورة خارجية تفرضها اعتمادات متبادلة ويفرضها كون كل واحد منها يخضع لردود أفعال مصدرها في مكان آخر. ومن هذه الناحية فإن الآنية (= الوجود - هناك) المباشر يتجلّى كنظام من العلاقات الضرورية بين أفرادٍ وقوى تبدو في الظاهر مستقلة. وبالجملة، فإن الفردي المباشر يحيا في مملكة عدم الحرية.

فالحيوان، مثلاً، مرتبط بعنصر طبيعي معين: هواء، تربة، الخ. ومن هذه الواقعة تنتج الخلافات الكبيرة التي تشاهد في مجموع الحياة الحيوانية. وتوجد أنواع وسطى، مثل الطيور السابحة والثدييات التي تعيش في الماء (مثل القيطس)، وبرمائيات، لكن هذه ليست إلاّ أنواعاً ممزوجة، وليست تركيبات عليا وشاملة. وكذلك نجد، فيما يتصل بالمحافظة على الحياة، أن الحيوان يظل معتمداً على الطبيعة الخارجية فيصاب بالبرد والجفاف وانعدام الغذاء. حتى إنه في الحالة التي يكون فيها محيطه فقيراً فإنه يتعرّض لفقدان امتلاء الشكل، ولمعان الجمال، وللضمور. فما يحتفظ به أو يفقده من الجمال الممنوح له يعتمد إذن على ظروف خارجية.

وكذلك الحال في جسم الإنسان، فإنه ـ وإن يكن ذلك بدرجة أقل ـ خاضع هو الآخر لقوى طبيعية خارجية ويتعرض لنفس العوارض والصُدف ولأمراض مدمرة ولكل أنواع الحرمان والبؤس.

هذا فيما يتعلق بالمنافع الجسمانية. فأما فيما يتعلق بالمصالح الروحية فإن الاعتماد الذي ذكرناه يكون نسبياً تماماً. ونحن نشاهد ذلك بحسب التباين بين غايات الحياة النفسية، وغايات الحياة الروحية التي هي أسمى منها، ويمكن أن تعرقل الواحدة منها الأخرى، بل وأن تدمرها على التبادل. والإنسان، من حيث هو فرد، يجب عليه للمحافظة على فردانيته أن يصير وسيلة في خدمة الآخرين وغاياتهم المحددة، وأن يستخدم الآخرين كوسائل. فالفرد، كما يتجلى في هذا العالم في حياته اليومية المعتادة لا ينفتح في الخارج تماماً في ألوان نشاطه، أي إن نشاطاته لا تكوّن انبثاقاً لشامل قواه

الروحية. وهو لا يمكن أن يُفهَم بحسب ذاته، وإنما بحسب ما ليس إياه. ذلك لأن الإنسان الفردي يجد نفسه تحت رهبة عوامل خارجية، وقوانين، ونظم سياسية، وحالة مدنية (ميلاد، أسرة، قرابة، وطن، الخ) موجودة مثل وجوده ويرى نفسه مضطراً إلى الخضوع إليها والالتزام بها دون أن يتساءل هل هي تتفق أو لا تتفق مع باطن ذاته. يضاف إلى هذا، أن الشخص ليس في نظر الآخرين شمولاً في ذاته، وإنما يحكم عليه ويُقَرَّر تبعاً لما للآخرين من مصلحة في أفعاله ورغباته وآرائه.

وما يهم الناس في المقام الأول هو ما يتعلق بمقاصدهم وغاياتهم هم. بل إن الأفعال العظيمة والأحداث الكبيرة التي هي من نتاج العمل الجماعي لا تبدو في عالم الظواهر النسبية هذا الذي نعيش فيه إلاّ على شكل ميول فردية متعددة ومتنوعة. فهذا الفرد أو ذاك يسهم بنصيبه من أجل هذه الغاية أو تلك، فيفلح في ذلك أو لا يفلح، وإذا أفلح فإن ما يحصل عليه يبدو ثانوياً تماماً بالنسبة إلى الكل. . وما ينجزه غالبية الأفراد ليس إلاّ عملاً جزئياً إذا ما قورن بأهمية الحادث كله والغاية الكلية التي يسهمون فيها ولهذا السبب فإن الفرد، لو نظر إليه في هذا المجال، فإنه يبدو محروماً من تلك الحرية وتلك الحيوية المستقلتين الشاملتين اللتين هما الأساس في الجمال.

«ذلك هو ابتذال العالم، كما يتجلى في نظر كل واحدٍ منا ولجميع الناس. إنه عالم متناه، متغير، مشتبك في تشابكات ما هو نسبي وضغط الضرورة والفرد عاجز عن الإفلات من هذا كله، لأن كل فرد حيّ يجد نفسه في موقف حافل بالتناقض يجعله يتصور نفسه مثل كلٍّ تام ومغلق، ومثل وحدة، وفي الوقت نفسه يجد نفسه تحت رحمة ما ليس إياه، والنضال الذي يستهدف حل هذا التناقض ينحلّ إلى محاولات لا تؤدي إلاّ إلى إطالة مدة هذا النضال».

والفرد المباشر في هذا العالم الطبيعي والروحي لا يجد نفسه فقط في حالة من العيلولة، بل إن الاستقلال المطلق يعوزه، لأنه محدود، أو بتعبير أدق: جزئي في ذاته. وكل فرد حيّ ينتسب إلى عالم الحيوان يكوّن جزءاً من نوع معين وثابت يستحيل عليه أن يتجاوز حدوده. ويمكن الروح أن تكون لديها فكرة عامة عن الحياة وتنظيمها، لكن هذا الجهاز العام ينقسم - في الحقيقة الواقعية الطبيعية - إلى كثرة من الخصائص الجزئية التي تناظر مقداراً مماثلاً من الأنماط التي تختلف من حيث شكلها الخارجي عن طريق نموّ هذه الأجزاء أو تلك من هذا الجهاز. لكن داخل هذه الحدود التي لا يمكن تخطيها لا توجد صُدَف ناشئة عن أحوال خارجية، والتبعية نفسها تختلف بحسب الصّدَف وتتجلى بشكل خاص في كل فرد، بحسب هذه الظروف. وهكذا نرى أن الاستقلال الذاتي والحرية اللذين يقتضيهما الجمال الحقيقي يتعرضان لتقلص خطير.

وكما أن الأنواع الحيوانية تكشف عن تدرج في النقص بحسب الدرجات التي تشغلها في سُلّم الحياة، فكذلك نجد أن في الجنس الإنساني هو الآخر اختلافات في الجنس (العنصر) مع تدرج في الأشكال من حيث الجمال. وإلى جانب هذه الفوارق العامة، لا بد أن نحسب حساباً، للخصائص الأُسَرية، وهي قد تكونت عَرَضاً، وانتهت بالثبات، واختلاطاتها، وهي ناشئة أيضاً عن اختلاطات سابقة بين أسر مختلفة - تؤدي إلى خصائص يعوزها طابع الحرية. يضاف إلى هذا أيضاً الخصائص الناشئة عن الوظائف والمهن التي تمارس في دائرة حيوية ضيّقة، ويرتبط بذلك أيضاً التنوع في المزاج، والأخلاق، وسلسلة كبيرة من التشوهات والاضطرابات. والفقر، والهموم، والغضب، والبرود وعدم الاكتراث، وحُمّى الانفعالات والوجدانات، والسعي الخفيف نحو غايات شخصيّته، واختلاف الاستعدادات الروحية، والاعتماد على الطبيعة الخارجية، وبالجملة، كل التناهي في الوجود الإنساني، كل هذا يؤدي، وفقاً لأنواع الصدفة، إلى سمات خاصة ينتهي كل منها بأن يتخذ تعبيراً دائماً. فهناك سمات معصوفة تحمل آثار عواصف وجدانية مدمرة، وهناك سمات أخرى لا تنمّ إلاّ عن تفاهة وعُقم باطنيين، وهناك ثالثة من نوع خاص إلى درجة أنها فقدت النمط العام للأشكال، أي لا يمكن تحديد حالتها بوضوح. ولهذا فإن الأطفال، بوجه عام، هم أجمل الكائنات الإنسانية: إذ فيهم لا تزال الخصائص نائمة في جرثومة مغلقة، ولا يضطرب في صدورهم أي وجدان محدد، وليس ثم أي اهتمام من الاهتمامات الإنسانية العديدة قد أفلح في أن يطبع على ملامحهم

المتغيرة طابع ضرورتها الحزينة، لكن يعوز هذه البراءة - وإن كان الطفل في حيويته يبدو أنه يحتوي على كل الإمكانيات - الملامح العميقة التي للروح، هذه الروح التي ينبغي ألا تمارس نشاطها إلاّ في داخل نفسها، وفقاً لتوجهات معينة ومن أجل غايات جوهرية.

إن الروح - بسبب تناهي الوجود، وبسبب محدوديتها وعيلولتها على الغير - الخارجي - عاجزة عن العثور على حريتها الحقيقية والمباشرة، وعن التمتع بهذه الحرية. وهذا هو ما يدعوها إلى البحث عن إشباع لحاجتها وإلى الحرية في مستو أسمى. وهذا المستوى هو الفن، وحقيقة الفن إنما يكوّنها المثل الأعلى.

فضرورة الجمال الفنّي تنبع إذن من المناقص الكائنة في أصل الحقيقة الواقعية المباشرة. ويمكن أن نحدد مهمته بقولنا إنه مدعوّ إلى أن يمثل تجليات الحياة في كل حريتها، حتى خارجياً، خصوصاً من حيث تشيع فيها لاروح، وإلى جعل الخارج موافقاً للروح. وبفضل الفن تتحرر الحقيقة من محيطها الزماني، ومن تجوالها خلال الأشياء المتناهية، وتكتسب الحقيقة في نفس الوقت تعبيراً خارجياً من خلاله نستطيع أن ندرك الوجود الخليق بالحقيقة، لا تفاهة الطبيعة وابتذالها، هذه الحقيقة التي تؤكد ذاتها بوصفها حرّة ومستقلة بذاتها، لأن تحديدها يتم في ذاتها، لا فيما ليس إياها» (حـ١ ص٣٠ طبعة Reclam).

الجمال الفنّي أو المثل الأعلى

وفيما يتعلق بالجمال الفنّي (أي المتعلق بالفن) يعالج هيجل النقط التالية:

أ - المثل الأعلى بما هو كذلك؛

ب - الكيفية التي بها يتحقق في الأعمال الفنية؛

جـ - الذاتية الخلاّقة عند الفنّان.

٢ - المثل الأعلى بما هو كذلك

الحق لا يكون حقاً وموجوداً إلا بالفن الذي به يتفتح في الواقع الخارجي؛ لكنه قادر على أن يتغلب على الفاصل بين الوجود والحقيقة بأن يجمع بينهما ويحافظ عليهما في كلّ يشكل روحه، هذه الروح التي تسري في كل جزء من أجزاء تفتحه. فمثلاً: الشكل الإنساني: إنه يمثل شكل الأعضاء التي هي بمثابة أقسام فرعية من التصور، بحيث أن كل عضو يؤدي نشاطاً معيناً، ولا يقدر إلاّ على حركة جزئية. فإذا تساءلنا: في أيّ عضو تتجلى الروح من حيث هي روح، فإننا نفكر فوراً في العين، لأنه في العين تتركز الروح، إذ الروح إنما تتجلى من خلال العين. وكما قلنا من قبل إن كل سطح الجسم الإنساني، في مقابل سطح جسم الحيوان، يكشف عن حضور القلب ونبضاته، فإننا نقول أيضاً إن مهمة الفن أن يعمل بحيث يصبح كل نقطة في سطحه الظاهري: عيناً هي مقر الروح، وهي التي تمكن من رؤية الروح. ولقد قال أفلاطون وهو يناجي «النجم» Aster:

«حينما تنظر، أيها النجم، إلى النجوم

فكم بودي أن أكون السماء ذات الألف عين كيما أتأملك من عليائي!».

إن الفن يصنع من كل شكل من الأشكال التي يطبعها «أرجوس»[١] Argus ذا ألف عين، ابتغاء أن تتجلى الروح والروحانية في كل نقط الظواهر. فتتجلى الروح في شكل الجسم، وفي التعبير المرتسم في الوجه، وفي البوادر والمواقف، بل وفي الأفعال والأحداث، والأقوال والأصوات - أي في كل الأحوال والعوارض التي للظواهر، فتصير هي العين التي تعكس الروح الحرة في كل لانهايتها الباطنة.

وعلينا أن نبحث عن طبيعة هذه الروح القابلة للتجلي الكامل في الفن. إننا حين نستخدم كلمة «الأنا» بمعناها المعتاد، فإننا من الممكن أن نستخدم كلمة - الروح (أو النفس) فيما يتعلق بالمعادن والأحجار والنجوم والحيوانات لكن استعمال كلمة الروح بالنسبة إلى هذه الأشياء الطبيعية ليس استعمالاً صحيحاً. ذلك لأن روح الأشياء الطبيعية هي روح (أو نفس) متناهية، عابرة، ولهذا فإنها تستحق بالأحرى أن تسمى طبيعة، لإروحاً، لأن الروح بالمعنى الحقيقي تتصف بالحرية واللاتناهي، وروح تلك الأشياء الطبيعية لا تتصف بشيء من ذلك.

(١) اسم جِنّ: في الأساطير اليونانية. مارد له مائة عين، خمسون منها كانت دائماً مستيقظة. وقد كلفته الإلاهة هيدا بمراقبة أيو Io، لكنه نام تحت تأثير صوت ناي هرمس، فقام هرمس بحزّ رأسه.

ومهمة الفن هي التصوير الحقيقي للوجود في تجلياته الظاهرية، أعني في اتفاقه مع محتوى منطقي مع نفسه وله قيمته الخاصة. ولهذا فإن حقيقة الفن لا تقوم في مجرد الدقة في المعالجة البسيطة، التي تقتصر عليها محاكاة الطبيعة، وإنما يجب على الفن، كي يكون فناً حقاً، أن يحقق الوفاق بين الخارج والباطن، وهذا الباطن يجب أن يكون في وفاق مع نفسه لأن هذا هو الشرط الوحيد لا مكان التجلي في الخارج.

ولكي يتحقق هذا الوفاق، يجب على الفن أن يطرح جانباً كل ما لا يناظر في الظواهر ـ التصور، وبعد هذا التطهير يستطيع الفن أن يخلق المثل الأعلى. إن ما يقتضيه المثل الأعلى هو أن يكون الشكل الخارجي تعبيراً عن النفس. إن اللوحات التي توصف بأنها لوحات قيمة، والتي شاع رسمها في العصر الحاضر منذ مدة، تحاكي جيداً وعلى نحو ملائم، لوحات كبار الفنانين، وتقلد بالدقة التفاصيل والملابس، الخ، لكن فيما يتعلق بالتعبير الروحي للأشكال فكثيراً ما تستخدم أية وجوه كانت، وهذا من شأنه أن يحطم السحر في اللوحة وأن يبدد الوهم. وعلى العكس من ذلك نجد السيدة مريم كما رسمها رفائيل، تمثل أشكال الوجه، والزور، والعيون، والأنف، والفم على نحو يتفق تماماً مع الحب الذي عند الأم، هذا الحب السعيد الفرح، التقّي المتواضع في وقت واحد معاً. صحيح أن من الممكن أن نقول إن كل النساء قادرات على الشعور بهذه الحياة لكن ليست كل الملامح قادرة على التعبير عن هذا العمق الروحي في المحبة.

والمثل الأعلى إنما يكشف عن طبيعتة الحقة بإن يدخل الوجود الخارجي في الوجود الروحي بحيث تصير الظواهر الخارجية وقد صارت مطابقة للروح الكاشف عنها. إن المثل الأعلى يكوّن الحقيقة الواقعية المستمده من كتلة الخصائص الجزئية والمصانعات، بالقدر الذي به في هذا الخارج المتعارض مع العمومية يظهر الباطن أنه فردانية حية: وشلر Schiller في قصيدة: «المثل الأعلى والحياة» يضع في مقابل الواقع بآلامه ومنازعاته: جمال البلد الساجي للظلال. وبلد الظلال هذا هو بلد المثل الأعلى، بلد الأرواح المشيحة عن الحياة في الواقع المباشر والمتحررة من الحاجات الوضعية التي يتألف منها الوجود الطبيعي، والمطلقة السراح من القيود التي ترغمها على الخضوع للتأثيرات الخارجية وكل ألوان الفساد والتشوية غير المنفصلة عن تناهي عالم الظواهر. صحيح أن المثل الأعلى لا يستطيع أن يستغني عن الولوج بقدميه في ميدان المحسوس بما فيه من أشكال طبيعيه، لكنه سرعان ما يتخلص منه، جارّاً معه العالم الخارجي، لأن الفن يملك القدرة على استعادة الجهاز الذي يحتاج إليه هذا العالم الخارجي لتأمين بقائه والمحافظة عليه في حدود الباطن الذي منه يصير تجليها الخارجي حرية روحية وبفضل هذا يظل المثل الأعلى، منطوياً في داخل نفسه، حرّاً، ومع رقوده في داخل ذاته في حِضْن المحسوس فإنه لا يستمد سعادته وسروره إلا من داخل ذاتها وصدى هذه السعادة يتردد خلال كل تجليات المثل الأعلى، مهما تعددت الأشكال التي يظهر فيها، لأن روح المثل الأعلى لا تضيع أبداً وتوجد في كل مكان. ومن هنا يأتي جمالها الحقيقي: فالجمال لا يوجد إلاّ كوحدة شاملة وموضوعية.

وإستناداً إلى هذا يمكن أن نقول إن ما يميّز المثل الأعلى هو ـ قبل كل شيء ـ الهدوء والسعادة الساجية، والرضا والمتع التي يستشعر بها دون أن يخرج خارج ذاته. وكل تمثيل فنيّ للمثل الأعلى يظهر لعيوننا كإله سعيد. وبالنسبة إلى الآلهة والشعراء فإن كل البلايا وكل ألوان الغضب والاهتمام الذي نوليه للوسائل والغايات العابرة هي أمور ليست بذات شأن، وسكونها وهدوءها ينشآن عن ذلك التركيز الايجابي في ذاته، الذي يقترن به نفس كل ما هو جزئي خاص. وبهذا المعنى ينبغي أن نفهم قول شلر: «الحياة جِدّ، والفن هادىء».

وهذه القوة التي للفردانية، وهذا الانتصار للحرية المتمركزة على نفسها، هما الأمران اللذان يثيران فينا الاعجاب حين نتأمل الهدوء الناصع المرتسم على الأشخاص الذين أبدعهم الفن في العصر القديم (اليوناني، الروماني)، وهذا حق، ليس فقط فيما يتعلق بالأحوال التي فيها الرضا والسجوّ وقد حصل عليها بدون صراع، بل وأيضاً في الأحوال التي عانى فيها الشخص مصائب حطمتة هو ووجوده. فعلى الرغم من أن الأبطال المأساويين، مثلاً يمثلون بوصفهم قد صرعهم المصير الذي لا يرحم، فإن أرواحهم تدخل في داخل ذواتهم وهي تقول: هذه هي الحال. وهكذا يبقى الشخص

مخلصاً لذاته دائماً، إنه يزهد فيما انتزع منه، لكن الغايات التي سعى إليها لم تنتزع منه، إنما هو أطرحها من تلقاء نفسه دون أن يضيّع نفسه بسبب إضاعته لها. إن الإنسان الذي صرعه المصير يمكن أن يفقد حياته، لكنه لا يفقد حريته.

وهذه الثقة بالنفس هي التي تمكّن - حتى في الألم - من الاحتفاظ بالهدوء والنصاعة.

أما في الفن الرومنتيكي فإن التمزّق والنشاز الباطنيين فيظهران على نحو أبرز، والتعارضات تبدو أعمق ويمكن أن تكون مستمرة دائمة. فمثلاً في اللوحات التي تصوّر عذاب المسيح يقنع الفنانون بالتعبير الشاتم للجنود الرومانيين الذين قاموا بتعذيب المسيح، ويقتصرون على تشويه وتقبيح وجوههم الساخرة المستهزئة بالمصلوب. وهناك يبدو أن الاحتفاظ بهذا الازدواج، خصوصاً في تصوير الرذيلة والخطيئة والشر - يتفق مع هدوء المثل الأعلى، وحتى في الأحوال التي لا يكون فيها هذا الازدواج عميقاً ومتواصلاً فإن الغالب (لا في كل الأحوال)، أن القبح، أو على الأقل: عدم الجمال، يحلّ محل الجمال الناصع الهادىء. كذلك قد نجد في الفن الرومنتيكي تعبيراً عن السرور في الاستسلام، والاستمتاع بالألم، والغبطة في معاناة الآلام - هذا على الرغم من أنه، في هذا الفن، الألم والعذاب يمثلان كما لو كانا أشد عمقاً في النفوذ في النفس وفي طويّة الشخص - وحتى في الموسيقى الإيطالية، حيث يسود الجدّ الديني، فإن التعبير عن الشكوى يسري فيه هذه الشهوة وهذا التحول للآلام. وفي الفن الرومنتيكي يتخذ هذا التعبير شكل الابتسام من خلال الدموع. إن الدموع تصاحب الألم، والابتسام يصاحب الهدف الناصع، وهكذا نرى أن الابتسام من خلال الدموع يشهد على ثقة ساجية، على الرغم من التعذيب والتألم. لكن بشرط ألا يكون الابتسام مجرد مظهر عاطفي، لا ينبع من غرور الشخص، وليس أثراً لدلال يقصد به إلى بيان أنه فوق الوان البؤس الصغيرة والأحاسيس الذاتية الصغيرة: بل يجب أن يكون الابتسام يعني انتصار الجمال وحريته على الرغم من كل الآلام، مثل ابتسام شيمين Chiméne التي ورد عنها في الرومانتيرو الذي يدور حول «السِّيد» القمبيطور Cid: إنها كانت جميلة حين تذرف الدموع.

وفي مقابل ذلك نجد أن انتفاء التجلّد عند الرجل هو إما قبيح أو كريه، أو مثير للسخرية. إن الأطفال، مثلاً، يبكون لأتفه الأسباب وهذا أمر يثير فينا الضحك، بينما دموع الرجل الجادّ الضابط لنفسه، ولكنه مع ذلك عميق التأثر، تؤثر فينا وتحدث انفعالاً من نوع آخر تماماً. وعلى ذلك يمكن الفصل بين الضحك والدموع واستخدام كليهما لأغراض فنيّة. ونضرب مثلاً على ذلك أوبرا فرايشنس Freischutz للموسيقار كارل ماريا ڤون ڤيبر Weber. وعلى وجه العموم فإن الضحك إنتشار متفجر، ينبغي مع ذلك ألا يذهب إلى حد فقدان الأحتشام، وإلاّ لاختفى المثل الأعلى. كذلك نجد ضحكاً من نفس النوع في ثنائي في أوبرا أوبرون Oberon لڤيبر أيضاً؛ وإذا سمعه المرء لم يتمالك من أن يستشعر شيئاً من القلق والشفقة على حنجرة المغنية التي تغنيه وصدرها. ويختلف عن ذلك تماماً الانطباع الذي نستشعره من الضحك العارم للآلهة عند هوميروس، هذا الضحك الذي ولدته السعادة الساجية للآلهة، والذي هو ساج ناصع وليس ناتجاً عن اعتدال مجرد. وبالمثل ينبغي ألا تجد الدموع - من حيث هي شكاة تلقائية، مكاناً في العمل الفني المثالي؛ والمثال على ذلك نجده مرة أخرى في أوبرا فرايشيتس Freischutz تأليف ڤيبر. إذ تجد فيها الدموع تتخذ شكل البؤس المجرد. وفي الموسيقى، يغني للذة الغناء والسرور بسماع الناس للغناء، مثلما تغنى القبّرة في الهواء الطلق. والتعبير بواسطة الصراخ عن الآلام أو المسرّات أمرٌ خال من الموسيقى. لكن، حتى في الألم، نجد أن الصوت العذب للشكوى يجب أن يخترق الآلام وأن يحوّلها إلى درجة التفكير في أن من المفيد أن تتألم هكذا من أجل سماع شكوى من هذا الطراز. ذلك هو دور النغمات العذبة والغناء في كل فن.

وفي هذا ما يبرر مبدأ السخرية الحديثة، مع هذا الفارق وهو أن السخرية غالباً ما تكون خالية من الجدّ الحقيقي، وأنها تحب أن تمارس فعلها في أشخاص أردياء، وأنها تؤدي إلى مجرد الأعيب روحية، بدلاً من أن تؤدي إلى الفعل الحقيقي. ومن هنا نجد مثلاً أن نوفالس[1] Novalis - وهو واحد من أنبل النفوس التي

(١) راجع عنه كتابنا: «الموت والعبقرية».

اتخذت من السخرية مذهباً ـ لم يفلح إلاّ في العزوف عن كل اهتمام دقيق بأمور محدودة، وفي عزل نفسه عن الواقع، وفي أن يصير فريسة لاستهلاك الروح. ذلك لأن السخرية تنطوي على سلبية مطلقة فيها ينطوي الشخص على نفسه، محطماً كل ما هو محدّد.

٢

العلاقات بين المثل الأعلى والطبيعة

ثم جدال قديم يدور حول هذا السؤال: هل يجب على الفن أن يكون تمثيلاً طبيعياً لما يوجد في الخارج أو يجب عليه أن يضفي النبل على الظواهر الطبيعية وأن يعبّر فيها لتجليها؟ ومن الممكن أن يستمر الجدل أبداً حول هذه العبارات: حق الطبيعة، حق الجمال، المثل الأعلى، الحقيقة الطبيعية. صحيح أن العمل الفني يجب أن يكون طبيعياً. لكن ما نوع هذه الطبيعة؟ فإن هناك طبيعة مبتذلة، وطبيعة قبيحة ينبغي ألا تمثل كما هي في الواقع.

ويقول هيجل: في أيامنا هذه أثار ڤنكلمن من جديد مسألة التعارض بين المثل الأعلى والطبيعة، وجعلها من المسائل التي في الطليعة. والذي أثار حماسة ڤنكلمن Winkelman هو الآثار الفنية الكلاسيكية (اليونانية والرومانية) وأشكالها المثالية. لقد فكر وأطال التفكير، ولم يسترح له بالٌ إلاّ حين اقتنع اقتناعاً تاماً بتفوقها، وفرض على الناس معرفة هذه الآثار الفنية ودراستها. والحملة التي قام بها في هذا السبيل قد وجهت العقول نحو البحث عن التمثيل المثالي في الفن الذي اعتقدوا أنهم وجدوا فيه الجمال. لكنهم لم يفلحوا إلاّ في انتاج أعمال تافهة خالية من الحياة، سطحية ولا طابع بارزاً لها. وهذا الخلو من المثل الأعلى، خصوصاً في الرسم (التصوير) هو الذي كان يقصده فون رومؤر Rumohr في جداله ضد الصورة العقلية Idee والمثل الأعلى.

ويرى هيجل ترك هذا التعارض بين الطبيعة والمثل الأعلى للنظريات لتحل النزاع. وفيما يتصل بالمصلحة العملية يرى أن لا جدوى من المبادىء حين تنعدم العبقرية. فسواء استلهم المتخلفون من أهل الفن أفضل النظريات أو أخسّها، فإنهم لن ينتجوا إلاّ التافه والرديء. وفضلاً عن ذلك فإن أصحاب الفن بوجه عام، والتصوير بخاصة قد تخلّوا ـ لأسباب أخرى ـ عن البحث عن هذه المثل العليا ـ المزعومة ـ وحاولوا، بفضل صحوة الاهتمام بالفن الايطالي والهولندي القديم، القيام بشيء أجزل أهمية وأكثر حيوية فيما يتعلق بالأشكال والمضمون.

ولقد سئم الناس من سيطرة ما هو طبيعي في الفن، بعد أن كان في الماضي شائعاً وبدعاً سائداً. ففي المسرح، مثلاً، صار الناس جميعاً غير مرتاحين للتمثيل الطبيعي لحكايات صغيرة تدور حول الحياة العائلية اليومية. فالمنازعات بين الأب والأم، وبين الآباء والابناء والبنات، والشكوى من قلة الرواتب والدخول، ومن الاعتماد الدائم على الوزراء، ومن دسائس خدم الغرف والسكرتيرين، وكذلك مشاجرات ربة البيت مع الخادمات في المطبخ، ومع العشاق لبناتها الطالبين أيديهن في قاعة الأستقبال ـ كل هذه الهموم والعذابات يستطيع كل إنسان أن يجدها في بيته دون أن يكون في حاجة إلى الذهاب إلى المسرح لمشاهدة تمثيلها على نحو متفاوت في الدقة.

ويرى هيجل أن المسألة قد أسيء وضعها. وأن الوضع الصحيح لها هو: هل يجب على الفن أن يكون شعراً، أو نثراً؟ لأن ما هو شعري في الفن يتكون مما نسميه المثل الأعلى.

وينبغي أن يلاحظ أنه ليس المقصود من ذلك تقسيم أنواع الفنون إلى شعرية ونثرية، لأن الشعريّ لا يوجد فقط في فن الشعر، بل يوجد أيضاً في سائر أنواع الفن. وحتى لو كانت الموضوعات في فن ما، مثل التصوير، مستلهمة من قصائد أو مؤلفات شعرية، فليس يعني ذلك أن الآثار الفنية الناتجة عنها تتصف بالشاعرية. ويضرب هيجل مثلاً على ذلك معرض التصوير الذي أقيم في سنة ١٨٢٨. ففيه عدد من اللوحات، التي تنتسب كلها إلى نفس المدرسة ـ مدرسة دوسلدورف ـ وكلها استلهمت موضوعاتها من الشعر وخصوصاً من الجانب الانفعالي في الشعر. لكننا ـ هكذا يقول ـ لو أمعنا النظر في هذه اللوحات فإننا لن نعدم أن نجدها فاترة ومفتعلة.

ويسوق هيجل الملاحظات التالية لعلاج هذه المسألة:

١ ـ ينبغي أن تؤكد أولاً المثالية الشكلية الخالصة للأعمال الفنية، لأن الشعر بعامة، كما يدل عليه اسمه، هو حمل إنساني، وإبداع قد تصوره الإنسان في مجال التمثيل، وحققه بنشاطه هو، بعد أن حوّره وبدّله.

٢ ـ المضمون يستوي فيه، ويمكن ألا تكون له إلاّ أهمية وقتية، بالنسبة إلينا في حياتنا العادية خارج نطاق التمثيل الفني. فمثلاً التصوير الهولندي استطاع تصوير المظاهر العابرة في الطبيعة واستخراج آلاف الآثار والانطباعات منها: القطيفة، لمعان المعادن، الضوء، الخيول، الجنود، النساء المُسِنات، الفلاحون الذين ينشرون دخان غليوناتهم من حولهم، الخمر اللامعة في كؤوس شفافة، أولاد بملابس قذرة يلعبون الورق (الكوتشينة) ـ كل هذه الموضوعات ومئات غيرها مما لا يكاد يثير فينا أي اهتمام في الحياة العادية تتوالى أمام عيوننا حينما نشاهد هذه اللوحات. لكن ما يجتذبنا في هذه المضامين، حين يصورها لنا الفن، هو هذا المظهر وهذا التجلي للموضوعات من حيث هي أعمال للروح الإنسانية التي أبدعتها، فأخضعت العالم المادي، الخارجي، المحسوس، لتحويل عميق. فبدلاً من الصوف والحرير الواقعيين، وبدلاً من الشعر والزجاجات واللحم والمعادن الواقعية ـ نحن لا نشاهد في الحقيقة إلاّ ألواناً؛ وبدلاً من الأبعاد الكاملة التي تحتاج إليها الطبيعة لتتجلى، نحن لا نشاهد إلاّ سطحاً فحسب، وعلى ذلك فإن الانطباع الذي تتركه فينا هذه الموضوعات المرسومة هو نفس الانطباع الذي نستشعره حين نكون أمام نفس هذه الموضوعات لو كانت مادية واقعية.

فالمظهر الذي تبدعه الروح هو إذن، إلى جانب الواقع المبتذل الموجود هو نوع من المثالية، ونوع من التهكم والسخرية إذا شئنا، على حساب العالم الطبيعي الخارجي. ويمكن للاقتناع بذلك أن نقارن بين العمليات التي يلجأ إليها الإنسان في الحياة العادية، والوسائل التي يضطر إلى استعمالها، من أجل صنع موضوعات واقعية، والمقاومة التي يلقاها حين يعالج المعادن التي يريد تشكيلها لصنع ما يحتاج إليه من أدوات ـ نقول: أن نقارن بين هذا كله، وبين التمثيل الذي يلجأ إليه الفن لاستخلاص موضوعاته: فإن هذا التمثيل عنصر مَرِن، بسيط؛ إنه يستخرج من باطنه بسهولة كل ما لا تحصل عليه الطبيعة والإنسان، في وجوده الطبيعي، إلاّ بعد مجهودات غالباً ما تكون مضنية هائلة. ثم إن الموضوعات الممثلة والإنسان في حياته اليومية ليسوا ذوي ثروة لا تنفد: فالأحجار الثمينة والذهب، والنبات، والحيوان، الخ ليس لها بذاتها إلاّ وجود محدود. أما الإنسان، من حيث هو فنّان مبدع فإنه عالم زاخر، وذلك بفضل مضمونه الذي استمده من الطبيعة وجمعه في الكون الفسيح للتمثيل والعيان، ابتغاء أن يجعل منه كنزاً يستخرج منه ما يشاء بخبرته دون أن يكون في حاجة إلى الأحوال العديدة والاستعدادات التي يستلزمها الواقع. إن الفن، في هذه المثالية، يشغل مرتبة وسطى بين الوجود الفني الموضوعي، وبين التمثيل الباطن، إنه يقدم إلينا الموضوعات نفسها، لكن مستخلصةً من الباطن، باطن الروح؛ ويضعها تحت تصرّفنا لهذا الاستعمال أو ذاك، لكنه يقتصر على إثارة انتباهنا إلى التجريد الذي يقدمه الظاهر المثالي إلى التأمل النظري المحض.

وبفضل هذه المثالية فإن الفن يطبع قيمته على الموضوعات التافهة في ذاتها. ويلفت انتباهنا إلى أشياء ما كنا لننتبه إليها لولا الفن. ويقوم الفن بدور مماثل فيما يتعلق بالزمان: فإنه يهب الدوام لما هو عابر في الحياة العادية، سواء تعلق الأمر بابتسامة رقيقة، أو التواء متهكم للفم، أو تجليات لا تكاد تدرك في الحياة الروحية للإنسان، وكذلك الحال في الأحداث الجارية التي تغدو وتروح، والتي لا تبقى إلاّ لحظات ثم سرعان ما تُنسَى: فكل هذه الأشياء ينتزعها الفن من الوجود الفاني الزائل. وفي هذا يتجلى تفوق الفن على الطبيعة.

لكن في هذه المثالية الشكلية ما يهمنا خصوصاً ليس هو المضمون نفسه، بل المتعة التي يحدثها فينا إخراج هذا المضمون إلى الوجود الخارجي. ويجب على التمثيل هاهنا أن يبدو طبيعياً، لكن هذه الطبيعة ليست هي مجرد الطبيعة، بل الفعل الذي به تقدم المادة المحسوسة والظروف الخارجية. إننا نشعر بالسرور من مشاهدة تجلّ طبيعي، هو مدين بوجوده للروح التي أنتجته دون استعانة بأية وسيلة من الوسائل التي تقدمها الطبيعة. فالموضوعات التي يمثلها الفن تسحرنا، لا لأنها

طبيعية هكذا، وإنما لأنها عملت بطريقة طبيعية. لكن المتعة الأعمق إنما تستشعر من كون المضمون لم يمثل فقط على الشكل الذي هو عليه في الوجود المباشر، وإنما خصوصاً لأنه حين يتناوله العقل فإنه يكبر في داخل هذا الشكل ويتخذ وجهة جيدة. إن كل ما يوجد بحسب الطبيعة لا يوجد إلاّ في حالة فردية، وذلك من جميع وجهات النظر. أمّا التمثيل بواسطة الفن، فهو على عكس ذلك، ينطوي على تعيين للكلي، وكل ما يصدر عنه يتخذ بفضل هذا، طابع العموم المقابل للفردانية الطبيعية. ومن هذه الناحية نجد أن التمثيل بالفن يمتاز بأن لديه قدرة أكبر، وبأنه يستطيع إدراك الباطن وإبرازه في الخارج على نحو يجعله مرئياً. والعمل الفني ليس فقط تجلياً تماماً، بل هو أيضاً تحديد عيني.

والفنان حين يرسم الشكل الإنساني لا يصنع صنع من يرقّم اللوحات القديمة. فإن مرقم اللوحات القديمة سيعيد، في المواضع التي يرقمها، كل الكسور التي حدثت نتيجة لزوال الدهان والألوان، ويغطي بما يشبه، سائر الأجزاء القديمة في اللوحة. بل إن من يرسم صور أشخاص ينسى تفصيلات مثل بقع الندوب، والبثور الصغيرة، وآثار التطعيم، والبقع الناجمة عن أمراض الكبد، الخ. والتصوير المزعوم أنه يتبع النزعة الطبيعية عند الفنان «دنر»[١] Denner لا يعده أحدٌ من الناس نموذجاً يحتذى. وكذلك العضلات والعروق يجب أن يكون رسمها خفيفاً أولياً، لا أن ترسم بدقة وبتفاصيلها الطبيعية وذلك لأن في هذا كله لا يوجد إلا قليل، أو لا يوجد مطلقاً، أي عنصر من الروحية؛ والوجه الإنساني هو الذي يصلح للتعبير عما هو روحي.

ولهذا السبب يجب ألا نعدّ دليلاً على انحطاطنا أننا نملك تماثيل عارية أقل مما كان يملك القدماء (اليونان والرومان). وفي مقابل ذلك، فإن تفصيل ملابسنا الحالية خالٍ من الفن ومبتذل، إذا ما قورن بملابس القدماء، فإن هذه ذات طابع مثالي أكبر. إن الفرض من ملابسنا، وكذلك الحال في ملابس القدماء، هو ستر الأجسام. لكن الملابس، كما هي مصوّرة في أعمال القدماء الفنية هي سطوح متفاوتة في الهلامية وانعدام الشكل، وهي في حاجة إلى سَنَد من الجسم: الأكتاف مثلاً. وفيما عدا ذلك، فإن القماش يظل قابلاً للتشكيل؛ أنه ينعزل بحريّة وبساطة بفضل ثقله ويتخذ هذا الشكل أو ذاك بحسب وضع الجسم وحركات الأعضاء. وأن ما يكوّن الجانب المثالي في الثوب هو التصميم الذي يبيّن أن الخارج هو فقط من أجل خدمة التعبير المتغير عن الروح، وهذا التعبير يتجلى في الجسم: وينتج عن هذا أن الشكل الخاص بتلافيف الثوب، وترتيب الثنايا، والكيفية التي عليها تنزل أو تُصعد هذه التلافيف إنما تتحدّد فقط بواسطة الباطن، ولا تتكيف إلا وقتياً مع هذا الوضع أو ذاك، أو مع حركة بعينها. وأمّا في ملابسنا الحديثة فالأمر على العكس من ذلك: يتبدى الشكل في حالة من الكمال النهائي؛ فالقماش يقطع ويخيط وفقاً لشكل الجسم المخصص له، حتى إن الثوب يفتقد جزئياً، إن لم يكن كلياً ـ الحيوية في أن يتشكل بنفسه، وأن ينزل أو يصعد على هواه. وحتى شكل الثنايا يثبّته التفصيل، وعلى وجه العموم نجد أن التفصيل والنزول يتحددان نهائياً بواسطة عمل الخياط. صحيح أن تركيب الجسم يحدد، بشكل عام، بشكل الملابس، ولكن اتخاذ شكل الجسم، وفقاً لـ «موضة» مصطلح عليها أو لنزوة وقتية في عصر معين فإن الملابس لا تفلح إلاّ في تشويه أعضاء الجسم الإنساني، ويبقى التفصيل كما هو، دون أن يخضع لتأثير وضع الجسم وحركاته. فأكمام الجاكيتات، مثلاً، وأرجل البنطلونات تظل كما هي، مهما تكن حركات الأذرع والسيقان. وقصارى ما هناك هو أن تمثل الثنية نوعاً من المرونة، لكن هذه المرونة تظل محدودة بواسطة الخياطة.

وينتج عن هذا كله أن ملابسنا، من حيث هي خارجية، لم تتخلص من الباطن بدرجة كافية كيما تظهر بعد ذلك أنها مشكلة بحسب الباطن. إنها في محاكاتها الزائفة للشكل الطبيعي، تظل دائماً هي هي، بسبب التفصيل الذي فرض عليها فرضاً نهائياً.

وما قلناه عن الملابس ينطبق على عدد كبير من الأمور الخاصة بالحياة الإنسانية، الضرورية في ذاتها والمشتركة بين كل الناس، لكنها ليست متناسبة مع المصالح الجوهرية، مع ما يكوّن ـ بمضمونه ـ الجانب العام للوجود الإنساني جانبه الإنساني الجوهري الخالص.

(١) دنّر Balthasar Denner (١٦٨٥ ـ ١٧٤٩): مصوّر ألماني.

ويمكن أن نقول الشيء نفسه عن التمثيل الفنيّ كما يتحقق في الشعر، وليس بدون حق نظر الناس إلى هوميروس على أنه الشاعر الذي أعطى للنزعة الطبيعية أسمى تعبير عنها. ومع ذلك فإنه رغم ولعه الشديد بما هو عيني وواقعي، فإنه رأى نفسه مضطراً إلى عدم التحدث عنه إلاّ بشكل عام؛ ولا يخطر ببال أحد أن يلومه على أنه لم يصف العيني والواقعي على نحو مفصّل، وبشكله الحقيقي والطبيعي. فهو مثلاً حينما يصف جسم آخيلوش فإنه يتحدث عن جبهتة العالية، وانفه الحادّ، وساقيه الطويلتين والقويتين، دون أن يضف بالتفصيل الخصائص الحقيقيه لهذه الأعضاء، وشكل كل جزء من أجزاء جسمه بعضها بالنسبة إلى بعض، ولون جسمه، وبالجملة، كل التفاصيل التي تقتضيها النزعة الطبيعية، بالمعنى الحديث لهذا اللفظ.

ثم إن طريقة التعبير في الشعر تقوم في تقديم تصوير عام، وذلك على خلاف طريقة التعبير الطبيعية التي إنما تتعلق أساساً بالتفاصيل الجزئية. ذلك أن الشاعر يقدم بدلاً من الشرف الأشم، الكلمة التي يبدو فيها ما هو فرديّ على شكل ما هو عام. لأن للكلمة طابعاً عاماً إذ هي نتاج الامتثال العقلي.

وعلى الشعر أن يبرز الوجه الجوهري في الأشياء، وهذا الجوهري هو المثل الأعلى، وليس وصف ما هو موجود فقط مع تفاصيله بما يولّد الضيق والسأم.

ومن حيث العموم تختلف الفنون فيما بينها فبعضها لها طابع أكثر مثالية وبعضها الآخر أيسر للإدراك الخارجي. فالنحت، مثلاً، أكثر تجريداً من الرسم، وفيما يتعلق بالشعر نجد أن القصائد الملحمية أقل حظاً من الحياة الخارجية، من التمثيل المسرحي، إذ الملاحم تقدم للإدراك لوحات عينية للأحداث، بينما المؤلفون المسرحيّون ينبغي عليهم أن يركزوا كل انتباههم على البواعث الباطنة للأفعال، وعلى التأثيرات التي تخضع لها الإرادة وردود فعلها على هذه التأثيرات.

ويوجد في العالم الروحي طبيعة مبتذلة أما خارجياً، وأما باطناً: طبيعة مبتذلة خارجياً لأنها تناظر باطناً مبتذلاً، ولأنها إظهار لميول رديئة مثل الحسد، الغيرة، الجَشَع، الحقارة، الحِسّية. صحيح أن هذه الطبيعة المبتذلة قد تقدم إلى الفن موضوعات، وهو أمر يحدث كثيراً، لكن يحدث حينئذ أن الاهتمام الجوهري لا يتعلق بالموضوع بما هو موضوع، بل بالكيفية والفن الذي به يستخدم هذا الموضوع. والرسم المسمى بالرسم النوعي هو الذي حقق هذه الموضوعات، والهولنديون قد أوصلوه إلى أعلى درجات الكمال. ما الذي اجتذب الهولنديين إلى هذا النوع، وما هو المضمون الذي تعبر عنه هذه اللوحات الصغيرة التي تجتذب اجتذاباً لا يقاوم، بينما هي تستحق أن تطرح جانباً أو تنبذ بوصفها تمثل الطبيعة المبتذلة؟ السبب هو أننا لو أمعنا النظر في الموضوعات الحقيقية لهذه اللوحات، لوجدنا أنها أقل ابتذالاً مما يعتقده الناس. لقد وجد الهولنديون مضمون لوحاتهم في داخل ذواتهم، وفي واقع حياتهم، ولا حق لنا في أن نلومهم لأنهم أعطوا لهذا الواقع حقيقة جديدة بتمثيله بواسطة الفن. إن ما نقدمه إلى عيون المعاصرين وعقولهم ينبغي أن يكون من الأمور التي أَلِفوها من قبل، وإلا لما كان من الممكن اجتذاب اهتمامهم. فإن أردنا أن نعرف ماذا كان يهمّ الهولنديين، فعلينا أن نستجوب تاريخهم. إن الهولنديين قد خلقوا بأنفسهم الجزء الأكبر من الأرض التي يعيشون عليها، وكان عليهم أن يدافعوا عنها ضد هجمات البحر؛ وسكان المدن والقرى قد زعزعوا سلطان الأسبان في عهد فيليب الثاني بن شارلكان هذا الملك الجبار في العالم، وحصّلوا مع الحرية السياسية الحرية الدينية. فهذه الوطنية وروح المبادرة في الأمور الصغرى كما في الأمور الكبرى، في بلدهم، كما على البحار الشاسعة، وهذا الرخاء الساهر والأمين وذلك الوعي بالذات الفياض والمرح - كل هذا هم لا يدينون به إلاّ لأنفسهم، ولنشاطهم هم، وهذا هو ما يكوّن المضمون العام للوحات التي رسمها فنانوهم. إن مضمونها ليس مبتذلاً، وأمامها يجب على المرء أن يتخذ سمة رجل بلاط عائد من اجتماع حَسَن. وهذا الطابع من الوطنية القوية هو الذي نجده في لوحة رامبرانت[١] Rembrandt التي عنوانها: «دورية ليلية» الموجودة في متحف المملكة في أمستردام، ونجده في

(١) مصوّر ورسام وحفار هولندي (ليدن ١٦٠٦ - أمستردام ١٦٦٩). ولوحته التي اشتهرت باسم «دورية في الليل» اسمها الأصلي: «فصيلة الكابتن فرانس كوك» وقد رسمها في سنة ١٦٤٢.

صور الأشخاص الذين رسمهم فان ديك[١] Van Dyck، وفي مناظر الفرسان التي رسمها ڤاوڤرمان Wouwerman، بل نجدها أيضاً في الاحتفالات الصاخبة الفاجرة، والأفراح وألوان المزاح التي يقدمها الفلاحون. وفي معرض اللوحات في هذه السنة - هكذا يقول هيجل - يوجد لوحات جيدة من هذا النوع، لكن فنها بعيد عن أن يساوى فن اللوحات الهولندية، وحتى من حيث مضمونها لا يوجد فيها نفس السرور ولا نفس الحرية. فنحن نشاهد - مثلاً - امرأة تذهب إلى الحانة من أجل أن تتشاجر مع زوجها. وينتج عن هذا منظر فيه الأشخاص مملوءون بالحنق والغضب الشديد. أما عند الهولنديين فإن الأمر بالعكس: في حاناتهم وأعراسهم ورقصاتهم ومآدبهم ومشاربهم قد توجد أحياناً مشاجرات ولكمات، لكن الأمور في مجموعها تحدث في مرح وسرور، والنساء والفتيات موجودات هناك أيضاً، وعاطفة الحرية التي تذهب إلى حد الفوضى العارمة تسري في الجميع. إن هذا الابتهاج الروحي يولّد لذة شريفة، ويستولي حتى على الحيوانات، ويهب الأشخاص تعبيراً عن الرضا والاستمتاع. وهذه الحرية الروحية النضرة وهذه الحياة الفياضة هما اللتان تسيطران على التصميم والتنفيذ اللذين يكوّنان روح هذه اللوحات، تلك الروح السامية القيّمة.

ولهذه الأسباب نفسها يمكن أن نصف بالبراعة الفائقة لوحة «الشحاذين الصغار» التي رسمها موريو[٢] Murillo (وتوجد في المتحف المركزي في ميونخ). إن موضوعها، لو نظر إليه من الخارج، فإنه يكوّن جزءاً من الطبيعة المبتذلة: فالأمّ تفلّي ولدها الصغير بينما هو يمضغ قطعة من الخبز في هدوء؛ وشخصان آخران عليهما أسمال بالية ممزقة ويأكلان شماماً وعنباً. لكن من خلال هذا الفقر وشبه العُرْي يشفّ، باطناً وخارجياً، عدم اهتمام كامل. كامل كمال عدم اهتمام الدرويش، ويصحب عدم الاهتمام هذا شعور عميق بالصحة وبالابتهاج بالحياة. إن عدم المبالاة هذه تجاه العالم الخارجي وهذه الحرية الباطنة التي لا سلطان للخارج عليها - يكوّنان مفهوم المثل الأعلى. ويوجد في باريس صورة لشاب، رَسمها رفائيل: إنه جالس، متبطل، ورأسه يستند على أحد ذراعيه، وهو يحدق في البُعْد الطلق بسعادة ورضا غير مبالٍ، إلى درجة أن المرء لا يملك أن ينتزع نفسه من تأمل هذه اللوحة التي تزخر بالصحة الروحية البهيجة. ونحن نشعر بنفس الشعور بالرضا أمام الأولاد الذين رسمهم موريّو. إننا نشاهد أنهم لا يهمهم شيء ولا يشغلهم شيء، وليس هذا ناتجاً من بلادة في الذهن، وإنما لأنهم راضون قانعون سعداء مثل آلهة الأولمب، إنهم لا يعملون شيئاً ولا يقولون شيئاً، بل هم ناس من نفس الطراز، لا يعرفون السخط ولا عدم الحرية في ذاتها، وهذا يجعلهم بالإمكان العام - مستعدين لكل شيء. حتى إننا نشعر بأن هؤلاء الأولاد يمكن أن يكون لهم مستقبل لا ندري ماذا سيكون. وتلك تصورات فنّية تختلف كل الاختلاف عن تلك التصورات التي تفضي إلى تصور امرأة سليطة اللسان مشاكسة، أو فلاح يعقد سوطه، أو سائق نائم على القش.

لكن هذه اللوحات التي من هذا النوع يجب أن تكون صغيرة الحجم وأن تبدو - في كل مظهرها الخارجي - كشيء تافه، بحيث تمكننا من أن نهيمن على الموضوع الخارجي ومضمون اللوحة معاً. وليس من المقبول أن تمثل هذه الموضوعات في حجمها الطبيعي، وأن يَدَّعي إظهارها لنا في شمولها، بدعوى من الواقعية.

وعلى هذا النحو ينبغي أن نفهم إمكان دخول الطبيعة المبتذلة في مجال الفن. لكن يوجد للفن موضوعات أكثر مثالية وسمّواً من أجل تمثيل هذا الابتهاج بالحياة وتلك الأمانة البورجوازية. ذلك لأن للإنسان مصالح وأهدافاً أسمى تنشأ عن تفتح الروح وتعمقها وهي تسعى إلى تحقيقها في انسجام مع نفسها. إن الفن الكبير هو ذلك الذي يتخذ مهمةً له تصوير هذا المضمون الأسمى.

وهنا ينبثق السؤال: أين ينبغي أن توجد الأشكال المناسبة لنواتج الروح هذه؟ البعض يزعم أنه ما دام الفنان يحمل في باطنه هذه الأفكار العالية التي هو مُبدِعها، فإن من الواجب أن يجد هو نفسه في داخل نفسه، بواسطة

---

(١) أنطوان فان ديك: مصور ورسام وحفّار فلامنكي (ولد في أنفرس ١٥٩٩ - توفي في لندن سنة ١٦٤١) ومن أشهر لوحاته: «الإنزال من الصليب»؛ «العذراء والطفل»، «ڤينوس وڤولكان».

(٢) برتولوميه استبان موريو: مصور اسباني (أشبيلية ١٦١٨ - اشبيلية ١٦٨٢). من أشهر لوحاته لوحة بعنوان: «الولد الشحاذ»، وتوجد في متحف اللوفر بباريس.

فعل إبداع آخر، الأشكالَ الملائمة لهذه الأفكار، مثل أشكال الآلهة اليونانيين، وأشكال السيد المسيح والحواريين والقديسين، الخ. لكن يعترض على وجهة النظر هذه خصوصاً فون رومؤر Von Rumhor الذي يزعم أن الفنانين قد ضلّوا السبيل حين اخترعوا هم أنفسهم أشكالهم، مبتعدين هكذا عن الطبيعة، ويشيد - في مقابل ذلك - بروائع الفنانين الإيطاليين والهولنديين. إنه يأخذ على علم الجمال الذي ظهر في الستين سنة الأخيرة أنه سعى إلى إثبات «أن الهدف، بل الهدف الرئيسي للفن هو تحسين وتصحيح الإبداع في مختلف تجلياته، وانتاج أشكال إرادية يقصد منها تجميل المخلوقات وتعويض الجنس الإنساني الفاني عما لم يستطع هو نفسه أن يعطيه لطبيعة الأشكال الأكثر جمالاً» («أبحاث إيطالية»، حـ١ ص١٠٥). ولهذا فإنه ينصح الفنان أن «يتخلى عن النية الشيطانية لإضفاء النبل ولتحويل - أو أيا كانت الكلمة التي يمكن أن ندل بها على هذا الإدعاء الذي تدعيه الروح الإنسانية في ميدان الفن - الأشكال الطبيعية» (ص٦٤ من كتاب فون رومؤر المذكور). وهو مقتنع بأنه حتى أسمى الموضوعات الروحية يمكن أن نجد لها في الواقع المعطي أشكالاً خارجية مرضية، وتبعاً لهذا فإن التمثيل الفني، وإن تعلق بموضوعات هي في قمة الروحانية يجب ألا يكون الأساس فيه هو العلامات المختارة بكل حرية، بل يجب أن يكون أساسه هو الأشكال العضوية المحدد معناها بواسطة الطبيعة. وهو حين يقول ذلك إنما يفكر في الأشكال المثالية في العصر القديم (اليوناني والروماني)، التي وصفها ڤنكلمن الذي لا ينسى فضله في هذا الميدان، على الرغم من الأخطاء التي ربما وقع فيها. بحسب رأي رومؤر، فيما يتصل بتفسير بعض الخصائص أو العلامات الجزئية؛ ومثال تلك الأخطاء ما ظنه ڤنكلمن من أن تطويل البطن، والجسم هو من مميزات الأشكال المثالية عند القدماء، بينما هو في رأي رومؤر خاصية في التماثيل الرومانية وحدها. وهو يطالب بأن ينصرف الفنان إلى دراسة الأشكال الطبيعية لأن رومؤر يرى أنها تجليات الجمال الحقيقي. وأن الجمال الأهم - هكذا يقول - يقوم على أساس رموز الأشكال التي لها جذور في الطبيعة، لا في إرادة الإنسان.

ورأي هيجل في هذه المسألة، مسألة التعارض بين المثل الأعلى في الفن وبين الطبيعة، يتلخص فيما يلي:

إن المثل الأعلى في الفن يعبّر عن الروح، بينما الطبيعة خالية من الروح ولهذا فإن المضمون الباطن للروح يجب - في الفن في درجاته العليا - أن يتلقى شكلاً خارجياً. وهذا المضمون موجود في الروح الإنسانية الواقعية، ويملك - شأنه شأن كل ما هو باطن في الإنسان - شكلاً خارجياً بواسطته يقوم بالتعبير. فإذا ما تقرر هذا، فلنسأل: هل توجد في الطبيعة أشكال وملامح هي من الجمال والتعبير بحيث يمكن الفن أن يستعين بها في تمثيل چوبيتر Jupiter في جلاله ووقاره وقوته، أو جونون، أو ڤينوس، أو القديس بطرس، أو المسيح، أو السيدة مريم العذراء - بحيث يمكن تصويرهم وفقاً لنماذج موجودة في الواقع الطبيعي؟ والجواب في نظر هيجل أن من العسير الإجابة عن هذا السؤال بطريقة حاسمة. فمن الناس من يزعم أنه شاهد في الواقع جمالاً كاملاً، بينما يقول آخرون إنه لم يشاهد في الواقع أي جمال كامل. وفضلاً عن ذلك فإن جمال الشكل لا يكوّن بعدُ ما نسميه المثل الأعلى في الجمال. والوجه الجميل ذو الشكل المنتظم، مثلاً، يمكن أن يكون بارداً وبدون تعبير. ثم إنه يدخل في تقدير الجمال، إلى جانب الشكل، الوضع، والسمة، والحركة في ملامح الوجه، وشكل الأعضاء، الخ. والتماثيل المنسوبة إلى فدياس Phidias إنما تجتذبنا بما يسري فيها من حيوية.

ثم إنه لا يكفي الفنان أن يلتقط من هاهنا وها هناك في الطبيعة ملامح وأشكالاً، أو أن يبحث في مجموعات الحفر على الخشب أو النحاس عن ملامح ووصفات، ابتغاء العثور على الأشكال الأكثر تناسباً مع المضمون الذي يريد التعبير عنه. لأن الجمع والبحث والاختيار لا يكفي: بل يجب على الفنان أن يكون خلاّقاً مبدعاً؛ ويجب عليه أن يكون على علم بالأشكال الملائمة. وأن يلجأ إلى حساسيته من أجل أن يشكل في خياله عملاً فنياً ذا وحدة.

مراجع عن فلسفة الجمال عند هيجل

- Alfred Baeumler: Hegels Aesthetik, unter einheit zwischen Gesichtspunkte ausegwählt, eingeleilet und mit verbrind. Texte Versehen.

München, O. BecR, 1922, 249p.

- Helmut Kuhn: Die vollendung der Klassichen Aesthetik durch Hegel. Berlin, Junter, 1931, Vt-123p.

- V, Basch: «Origine et fondenents de l'esthétique de Hegel», in Revue de Mét, et de Morale, 1931.

- H. Zander: Kunstphilosophie, 1970.

- Jack Kaminsky: Hegel on art, 1962.

- Pöggeler: Hegels Kritik der Romantik. Bonn, 1956.

- G. Vecchi: l'estetica di Hegel. Milano, 1956.

- Chr. Helferich: Kunst und subjectivitat in Hegels Aesthetik. Kronderg, 1976.

- D. Heinrich: «Die AKtualitat von Hegels Aesthetik», in: Hegelstudien, Beiheft, 1974.

- A, Stoihu: «Hegel et le destin de l'art», in: Hegel fahrbuch, 1971.

- P. Szandi: Poetik und Geschichitsphilosophie, I, Frank, furv, 1974.

- F.D. Wagner: Hegels Philosophie der Dichtung. Bonn, 1974.

- J. Kaminsky: Hegel on ars. Interpretation of Hegels Aesthetics. New York, 1962.

مراجع

- R. Zimmermann: Geschichte der Aesthetick als Philosophische wissenschaft. wien, 1858.

- C. Levéque: Examen des princepaux systémes d'esthétique, anciens et modernes, in: **la science** du beau. Paris, 1862.

- M. Schlaser: kritische Geschicchte der aesthetik Berlin, 1972.

- M. Menendez Pelayo: Historia de las ideas esteticas in Espana, 5 voll. Madrid, 1883-1891.

- R. Bayer: Histoire de l'esthétique. Paris, 1961.

- F. Miele: Teoria e storia dell, estêtica. Milano, 1964.

- A. Nivelle: les théories esthétiques en Allemaque de Baumgarten à Kant. Paris, 1955.

- B. Croce: Estetica, 1902.

B. Croce: Nuovi saggi di estetica, 1920.

B. Croce: Problemi di estetica, 1910.

B. Croce: Breviario di estetica, 1920.

- Hegel: vorlesungen über aesthetick, hrg. vun H. G. Hotho, 1829-1842. Verke, 10, 1835.

- Nicolai Hartmann: Aesthetik, 1953.

- J. S. Kedney: Hegel's aesthetics a critical exposition, 1885.

- G. Lukacs: Hegel's Aesthetik, 1951.

الجميل

Beau (F.); beautiful (E.); das shöne (D.); Bello (I.); Kalos, to Kalos (Gr.); Pulchrum (L.)

الجميل هو موضوع علم من علوم الفلسفة سماه لأول مرة Baumgarten باسم Aesthetik. ومنذ عصر التنوير، أي منتصف القرن الثامن عشر، وهو يدرَس كعلم من علوم الفلسفة. لكن دراسة الجمال قديمة قدم الإنسان.

ويوصف بـ«الجمال» أمور مختلفة جداً: الإنسان، الحيوان، النبات، المنظر الطبيعي، الأثر الفني (رسم، تمثال، معمار، الخ). الفعل الإنساني، الآلة، الخ. وهوميروس ينعت بصفة الجمال ليس فقط الجسم الإنساني وجسم الإله أو أجزاء الجسم الإنساني (الشعر، الوجه، العيون، الخدود، البَشْرة، الفخذ، مفصل القدم والصوت)، بل وأيضاً الحيوان النافع للإنسان (الفرس، البقر، الشاة) والأشياء المفيدة في الاستعمال (الملبس، الأسلحة، العربات، السُور، المنزل) وكذلك الأشياء الطبيعية النافعة أو السارّة (الموقع، المرفأ، الشجر، الماء، الريح، النجم)، والأفعال الإنسانية السارّة. لكن ليس من السهل أن نجد عنده - أو عند من أتوا بعده مباشرة - التمييز بين «الجميل» (بمعنى ما يثير الأعجاب الحِسّي)، وبين «النافع» (أي ما يسد حاجة في الإنسان) وبين الخير (بالمعنى الأخلاقي).

والفلاسفة اليونانيون السابقون على سقراط اختلفوا في تحديد معايير الجمال. فقال السوفسطائيون إنه لا يوجد جميل بطبعه، بل يتوقف الأمر على الظروف، وعلى أهواء الناس، وعلى مستوى الثقافة والأخلاق.

وقال هرقليطس إن كل شيء في نظر الله جميل وخير وعدل، ولكن الناس هم الذين اختلفوا في التقدير: لكن سائر الفلاسفة السابقين على سقراط اتخذوا معايير محددة لوصف شيء ما، إنه جميل: فقال الفيثاغوريون إن الجمال يقوم على النظام ، وعلى التماثل (السيمترية) وعلى الانسجام. والنحّات بولوكلايتوس Polykleitos اعتبر معيار الجمال هو التناسب بين أجزاء الجسم. وديمقريطس الذي من أبديرا عدّ الجمال هو المساوي، في مقابل: الإفراط والتفريط. وأخضع الجمال للأخلاق وأكد العناصر النفسية (اللذة، الحب، الاستعداد الطبيعي). وبحث في شروط الجمال في الشعر والخطابة.

وكان سقراط أول فيلسوف يوناني بحث في مختلف أوجه الجمال بطريقة منظمة. لكنه رأى ربط الجمال بالخير ربطاً تاماً، وكذلك بالنافع أو المفيد، لأنه عارض النسبية في التقدير بحسب الأفراد، التي أبرزها السوفسطائيون، وتلمّس معياراً عاماً بين الناس هو الخير والنافع. لكن المؤسس الحقيقي لعلم الجمال هو أفلاطون. فقد تناوله خصوصاً في ثلاث محاورات، هي: «هبياس الأكبر»، و«فدرس»، و«المأدبة».

فهو في «هبياس الأكبر» يثير عدة مسائل تتعلق بطبيعة الجمال (أو الجميل)، والمواقف المختلفة فيها. وفي هذه المحاورة يؤكد سقراط الموقف العقلي والمطلق من ماهية الجمال، بينما هبياس يتخذ موقفاً تجريبياً ونسبياً.

ما هو الجمال؟ يجيب هبياس بذكر ما يراه من أشياء متصفاً بالجمال: مثلاً: الجميل هو الفتاة الحسناء. فيرد عليه سقراط قائلا إن ثم أشياء أخرى جميلة، مثلاً الفرس. كذلك توجد حقائق غير حسّية يمكن وصفها بالجمال. مثل: القوانين، الأفعال، النفوس. لكن حتى لا نغرق فيما لا نهاية من الأمثلة على الجمال، ينبغي تحديد ما هي الأشياء الجميلة جمالاً تاماً، والإشارة إليها في كل تحليل بطبيعة الجمال: لكن سرعان ما يتبيّن أن الأجوبة ناقصة وغير وافية لتحديد ماهية الجمال. فهبياس يسوق التعريفات التالية لما هو جميل: الجميل هو الذهب؛ الجميل هو الملائم؛ الجميل هو ما يبدو جميلاً؛ الجميل هو النافع؛ الجميل هو الصالح؛ الجميل هو عرفان الجميل. لكن سقراط (= أفلاطون) لا يقنع بأي تعريف من هذه التعريفات. فيقول مثلاً: إن ما يبدو جميلاً لا يدل على أنه هو بالفعل جميل، لأنه إذا كان من الممكن قبول هذا التعريف فيما يتعلق بالمحسوسات، فإنه لا يمكن قبوله فيما يتعلق بالأمور غير المحسوسة. وينتهي أفلاطون إلى القول بأن الجميل مستقل عن مبدأ الشيء الذي يظهر (أو: يبدو) أنه جميل. إن الجميل صورة عقلية، مثل صورة الموجود، أو الحق، أو الخير. إن الجميل ليس هو البارع، ولا النافع، ولا علّة الخير، ولا اللذة التي تصل إلينا عن طريق السمع أو البصر؛ وفي محاورة «المأدبة» يقرر أفلاطون - على لسان ديوتيما في خطبتها: أن جمال الأشياء الجميلة لا يمكن أن يدرك مستقلاً عن «الصورة العقلية» للجميل. والطريق من الأشياء الجميلة إلى الصورة العقلية للجميل يتصاعد من الأشياء الجميلة إلى الصورة العقلية للجميل (صورة الجمال) مروراً أولاً بالشهوة الذاتية، ومن ثم بالأجسام الجميلة المفردة، ثم بالجسم الجميل بوجه عام، ثم بالنفوس الجميلة، ثم بالأفعال الجميلة، ثم بالقوانين الجميلة، ثم بالمعارف الجميلة حتى نصل إلى الجمال المطلق، الجمال في ذاته ولذاته، بينما سائر الأشياء الجميلة تُشارك فيه (محاورة «المأدبة» ٢١١ - ٢١٢). ثم يربط أفلاطون هذا الجميل المطلق بالفضيلة («المأدبة» ٢١٢أ). وفي محاورات أخرى يربط ربطاً محكماً بين صورة الجمال وصورة الخير (راجع «قراطيلوس» ٤٣٩حـ - ٤٤٠حـ، «يوتيديموس» ٣٠٠هـ - ٣٠١أ؛ «فيدون» ١٠٠ب - هـ؛ «جورجياس» ٤٧٤د - ٤٧٧أ؛ «فدرس» ٢٤٩د - ٢٥٢ب؛ «السياسة» م٥ - ٤٧ب - د؛ ٤٧٩أ - ٤٥٠أ؛ م٦ ٥٠٧ب، ٥٠٨هـ - ٥٠٩أ؛ م٧ ٥١٧ب - حـ؛ «السوفسطائي» ٢٧٥د - هـ؛ «فيلابوس» ٥١حـ، ٦٤د - ٦٥أ.)

أما أرسطو فقد آثر الفصل بين الجميل والخير، وقصر الجميل على الجميل الحسّي. وبهذا وضع الجميل مضاداً للنافع، وأدرج البحث عن الجميل في ميدان البحث في الفنون والآداب، بمعزل عن الأخلاق. ومن هنا بحث في الجميل على أساس المعايير التي رأيناها من قبل عند الفيثاغوريين وديمقراطيس فجعل معيار الجمال في النظام والانسجام والسيمترية؛ وخصوصاً في انتظام

الأجزاء وظيفياً تحت الكل («السياسة» م٣ - ١٣ ص١٢٨٤ب ٨ - ١٣).

أما أبيقور فقد قصر الجميل على ما يتعلق بالشهوة: ولم يهتم بالجميل من حيث هو موضوع علم الجمال.

وعلى العكس من ذلك أكد الرواقيون الجانب العقلي في الجميل. وبفكرة السيمترية ربطوا بين الجانب الأخلاقي والجانب الجمالي في الجميل، وذلك بأن أكّدوا أن الجميل هو «الخير الكامل أو السيمترية التامة» (خروسفوس: «شذرات أخلاقية»، رقم ٨٣ من «شذرات الرواقيين القدماء» ٣: ٣٠).

ثم عاد البحث في الجميل يحتل مكان الصدارة في الأفلاطونية المحدثة خصوصاً عند مؤسسها أفلوطين، فقد جعل هذا الموضوع في مركز تأملاته الفلسفية (راجع: «التساعات» التساع الأول، فصل ٦؛ والتساع الخامس فصل ٨) رأى أفلوطين أن السيمترية لا تكفي لتحديد الجمال، والدليل على ذلك هو أن أجمل الأشياء لا تفترض وجود موضوعات مركبة بعضها مع بعض، وهذه الأشياء هي: النجم، اللون، وخصوصاً اللون، والأفعال، والآراء، والمعارف («التساعات» التساع الأول ف٦؛ السادس ف٧). بل ينبغي أن نؤسس السيمترية على «الصورة» Idee التي تسيطر على المادة، وتكوّن من الكثرة وحدة (التساع «الأول ف٦؛ الخامس ف٨، ٩؛ السادس فصل ٦، ٧). والجميل يجتذب الإنسان الحسِيّ إلى الواحد في صورته. وكما قال أفلاطون، كذلك قال أفلوطين إن الحب هو الدافع في هذه العملية. ويؤكد أفلوطين التأثير المقلق العنيف، بل المذلة، للجميل. وإلى جانب الجميل الطبيعي، يؤكد دور الجميل الفني.

وفي العصور الوسطى الأوروبية ساد اتجاهان: الأول يمثله القديس أوغسطين ويستوحي مذهب أفلاطون، وكان يرى أن الجمال يقوم في الوحدة في المختلفات، والتناسب العددي، والانسجام بين الأشياء يقول أوغسطين: «الجميل هو ما هو ملائم لذاته، وفي انسجام مع الأشياء الأخرى». و«كل جمال في الجسم يؤكد تناسق الأجزاء، مقروناً بلون مناسب» (أوغسطين: «الاعترافات، الكتاب الرابع، بند ١٥، ٢٤؛ «في مدينة الله» الفصل ٢٢، بند ١٩). وهذه النظرة انتقلت إلى العصر الوسيط عن طريق كتاب «سلوى الفلسفة» لبوئتيوس. ففي المناجاة الشهيرة، التي تقول: «O qui perpetua، وفيها تلخيص لمحاورة «طيماوس»، يوصف الله بأنه «أجمل موجود»، وأنه «يحمل في الروح العالم الجميل، وقد شكله على صورته». وجمال العالم يقوم على نظام رياضي. ويخاطب الله قائلاً: «أنت تربط العناصر بواسطة أعداد» (بوئتيوس: «سلوى الفلسفة» ٣: ٩). وفي مقدمة كتابه في «الأرتماطيقي» (الحساب) يقول بوتيوس إن علم الحساب كان هو النموذج الذي اتخذه الله وهو يخلق العالم، وإن كل الأشياء قد حصلت على الانسجام بواسطة الأعداد.

والإتجاه الثاني الذي حدد تصور الجميل في العصور الوسطى، يعود إلى ديونسيرس الأريوفاغي. ويتميز هذا الإتجاه بأنه ليس فقط الانسجام، بل وأيضاً الوضوح claritas هو الأمر الجوهري في الجميل، وأن الجميل هو أيضاً خير.

وفي إثر ديونسيوس الأريوفاغي المزعوم قال هوجو دي سانت ڤكتور إن الجمال المرئيّ هو صورة للجمال المستور. ويحلل عناصر الجمال في العالم. ويقرر أن الجمال في المخلوقات يتألف من: الموقع situs، والحركة motus، والصورة species، والكيف. والمقصود بالموقع: نظام الأشياء بعضها بالنسبة إلى بعض، وبالحركة: أسمى المظاهر الأربعة، لأن الحركة تشمل فعل الحواس والعقل. أما الصورة فهي الشكل الذي نراه بعيوننا ونميزه، مثل الألوان وأشكال الأجسام. أما الكيف فهو الخصائص التي ندركها بحواس أخرى مثل رنين نغمة، والروائح، والذوق. (Didasc ٨: ١).

والقديس بونا ڤنتورا رأى أن جوهر الجمال يقوم في: الوحدة في المختلفات. وقد قال إن الجمال «هو توافق المختلف».

أما القديس توما الأكويني فيعرّف الجميل بأنه «ما يَسُرُّ حين يُرَى» quae viso placet («الخلاصة اللاهوتية» I, 5, 4, al I). فالجميل - عند توما - يتحدد من حيث تأثيره على النظر.

ومن العصور الوسطى ننتقل مباشرة إلى القرن السابع عشر حيث نجد پيير شارون P. Charron يميز

بين نوعين من الجمال: «أحدهما يظل ساكن ولا يتحرك بوجه عام: وهو يعود إلى التناسب بين الأعضاء وإلى اللون. . . والثاني متحرك، ويسمى الرشاقة grâce، ويقوم على حركة الأعضاء وخصوصاً على حركة العيون. الأول شبه ميّت، أما الثاني فحيّ ويُحدِث تأثيراً كبيراً. . . والجمال يبرز خصوصاً في الوجه. فلا شيء أجمل من الوجه، إنه روح مختصرة âme raccourcie. إن الوجه صورة الروح». (شارون «في الحكمة» (سنة ١٦٢٥، ١ : ٦).

ويحدد ليبنس Leibiniz الجمال بأنه «مبدأ أجمل الترابط» الذي وفقاً له خلق الله الأشياء (ليبنس: «شذرات تتعلق بالعلم»، نشرة جرهرت، ٧٦). والجمال يدرك على أنه أثر وحدة للمتعدد منظمة تنظيماً محكماً. يقول: «إن الوحدة في الكثرة ليست شيئاً آخر غير التوافق، ولأن أحدها أقرب توافقاً من الآخر، فإنه يفيض منه النظام الذي يستمد منه كل جمال» (الكتاب نفسه، ٩٧). وما يملك المقياس، والقاعدة والنظام، وتبعاً لذلك: الكمال، فإنه يملك الجمال، ويتلقى بسرور، ويستقبل منا بالتعاطف. والجمال يوقظ الحب، لأن الموضوع الحقيقي للحب هو الكمال.

أما شيفتسبري A. C. Shaftesbury فيعرّف الجمال بأنه ما يثير الإعجاب بعدم محدوديته، وبقوّته، وعظمته، وما هو جدير بالحب بسبب حيويته وانسجامه (شيفتسبري: «الأخلاقيون»، سنة ١٧٠٩ وجمال الله وكماله هما ينبوع كل جمال. والجمال يتضمن: الاستواء، والوحدة، والانسجام، وما فيها من قوة مصوِّرة Forming power. والجمال والخير شيء واحد أحد ويغترف الإنسان من ينبوع الجمال بغاية الجمال معايشة عقلية طاهرة صافية. والجمال لا يدرك بالحسّ، ذلك أن صورة Jdee الجمال فطرية غريزية.

أما هتشستون Hutcheson فيرى أن الجمال يدرك في الموضوعات التي تتصف بصفات معينة مثل: الانتظام في الشكل، والانسجام، والنظام، فتحدث أثراً سارّاً. ويُرْجع الإدراك الحسِيّ وما يترتب عليه من إمتاع إلى «إحساس بالجمال» طبيعي. وهذا الإحساس مرتبط بالجمال المعنوي moral beauty. وهذا الجمال المعنوي ـ أو الأخلاقي ـ مرتبط بسلوك اجتماعي معيّن.

أما بيرك فقد وضع السامي في مقابل الجميل (راجع مادة: السامي).

وبباومجارتن يبدأ علم الجمال بالمعنى المحدود، إذ يصبح الجمال موضوعاً لنظرة في المعرفة الحسِيّة هي علم الجمال Aesthetik، وموضوعة هو كمال المعرفة الحسية. (راجع كتاب Aesthetica، سنة ١٧٥٠، بند ١٤). «والكمال، من حيث هو ظهور هو الجمال» («الميتافيزيقا» بند ٦٦٢). وهو يسمى علم الجمال باسم «ميتافيزيقا الجمال».

ومنذ فنكلمن انصبّ تأمل الجميل على الآثار الفنية، وصار الجمال يدرس في أعمال الفن. ومن هنا صار الجمال يُدْرس تاريخياً.

ثم جاء إمانويل كنت. فكتب أولاً في سنة ١٧٦٤ بحثاً صغيراً بعنوان: «ملاحظات على الشعور بالجميل والسامي»؛ وميّز بين كلا النوعين من الشعور بعبارة صارت مشهورة، يقول فيها: «السامي يُقلق، والجميل يَسْحر» (كنت، مجموع مؤلفاته، نشرة الأكاديمية، حـ٢ ص٢٠٩). وعلى هذا فالجميل جدير بالحب وسارّ، بينما السامي يثير الوجدان الأسيان. ثم جاء بعد ذلك في كتابه «نقد ملكة الحكم» (سنة ١٧٩٠) فتساءل في المقام الأول عن شروط وأحوال إمكان أصدار أحكام تتعلق به. وانتهى إلى القول بأن الحكم الذي يقول: «هذا جميل» ينتسب إلى ميدان تقويم خاص به، وهو منطق الذوق الجمالي. وبهذا دعا إلى تأسيس علم جمال قائم على الاستقلال الذاتي لعلم الجمال، على النحو الذي طوّره مورتس K. Ph. Moritz، وفريدرش شلر، وجيته، ثم بلغ أوجه عند شلنج وهيلدرلن وهيجل. لقد أخرج كَنْت مناقشة الجمال خارج نطاق الميتافيزيقا، وجعل علم الجمال مستقلاً عنها.

وفي القسم الأول من الكتاب الأول: نقد ملكة الحكم الجمالي نجد فصلاً بعنوان: «تحليلات الجميل»، ويتبعه فصل بعنوان: «تحليلات السامي» وفيه يولج كنت أفكاراً تتعلق بعلم الخطابة الكلاسيكية. ويعرّف كنت الجميل وفقاً لأربع لحظات (= عناصر) للحكم الذوقي:

الأولى: من حيث الكيف: بوصفه موضوعاً «للاستمتاع دون أية منفعة».

الثانية: من حيث الكم: بوصفه موضوعاً لاستمتاع عام بدون تصور محدد.

وفي هذه الحالة يكون: القول: «هذا جميل» قولاً صائباً عند كل إنسان، أي أنه مرتبط بدعوى العموم الذاتي. ويصوغ كنت هذا القول في العبارة: «جميلٌ ما يسُر الجميع دون تصوّر عقلي». ووفقاً لهذا فإن «الجميل» مقولة: ذاتية - موضوعية. ومعنى هذا أنه في الحكم على الذوق لا يوجد أي موضوعية بالمعنى الدقيق، لأن أساس الذوق ذاتي دائماً.

الثالثة: من حيث «الإضافة بين الأغراض التي تؤخذ في الاعتبار». وفي هذه الحالة الجمال «هو شكل غرضية الموضوع، من حيث هي بدون امتثال لغرض معين». إن الجمال «غرضية بدون غرَض». وقد أثار رأي كنت هذا الكثير من الجدل ابتداء من الشاعر شلر حتى أدرونو Adorno في العصر الحاضر.

الرابعة: واللحظة الرابعة للحكم الذوقي تتعلق بـ «نوعية Modalität الاستمتاع بالموضوع، وتقول: «جميل هو ما هو - بدون تصورٍ عقلي - موضوعٌ لاستمتاع ضروري».

ويمكن تلخيص هذه اللحظات الأربع كما يلي: الجميل يتحدد بـ:

١ - الخلوّ من المنفعة.

٢ - العموم في الإدراك؛

٣ - الغرضية دون تصوّر غرض محدد؛

٤ - الاستمتاع الضروري.

إذن الجميل يمتع تلقائياً، وبوجه عام، ومن تلقاء ذاته، وبالضرورة. ويرى كنت أن الاستمتاع بجمال الطبيعة هو دائماً علامة على «نفس طيّبة»، ويدله على شعور أخلاقي. ويفضل كنت جمال الطبيعة على جمال الأعمال الإنسانية الفنيّة. ثم يجمع بينهما فيقول: «الطبيعة كانت جميلة، حينما تجلت في الوقت نفسه أنها فن؛ والفن لا يمكن أن يسمى جميلاً إلاّ حين نكون واعين بأنه فن، ولكنه مع ذلك يتجلى لنا إنه طبيعة» (كنت: «نقد ملكة الحكم»، نشرة الأكاديمية، حـ٥ ص٣٠٦. وهذا أمر لا يستطيع أن يحققه إلاّ العبقريّ. يقول كنت «الفن الجميل هو فن العبقرية» (حـ٥، ص٣٠٧).

وتحت تأثير كتاب «نقد ملكة الحكم» راح فريدرش شلر يكتب «سلسلة من الرسائل في التربية الجمالية للإنسان» (سنة ١٧٩٥). فقال - مثلما قال كنت - إن الجمال ضمان للتواصل بين الطبيعة والحرية، و«انتقال من الاستناد إلى الحسي إلى الحرية الأخلاقية» (الرسالة رقم ٢٥)، في «مجموع مؤلفاته نشرة فريكه حـ٥ ص٦٥٤). لكنه اختلف مع كنت فرأى أن الجمال في جوهره أمرٌ محسوس. قال شلر: «إن جمالاً نسوياً حياً يسرّنا أكثر مما يسرّنا جمال مرسوم فقط، ولكنه لا يسرّنا فقط كظاهر ومظهر، بل ينبغي أن يسرّنا كفكرة Idee» بالمعنى الأفلاطوني لهذا اللفظ الأخير. ويقول أيضاً إن الجمال هو وحده الذي يستطيع أن يزوّد الإنسان بطابع اجتماعي». «إننا نستمتع بالجمال كأفراد وكأنواع على حدّ سواء، أعني كممثلين للنوع» (الكتاب المذكور حـ٥ ص٦٠٦٨ وما يتلوها). والجمال عند شلر هو الوجه الحِسّي للحقيقة؛ وهو الذي يمهّد لمعرفة الحقيقة. يقول في قصيدة: «من خلال بوابة الجمال وحدها تستطيع الدخول في أرض المعرفة.. وما نشعر به أنه جمال هاهنا، سنلقاه يوماً كحقيقة» (قصيدة: الفنّانون).

وفيما يتصل بنظرية هيجل في الجميل نجتزىء بالإحالة إلى كتابنا: «فلسفة الجمال والفن عند هيجل».

كما نجتزىء من بين الفلاسفة المعاصرين على نقولاي هرتمن الذي رأى أن الجمال قيمة ويملك كل خصائص القيم، ويزيد عنها بالخصوصيات التالية:

١ - الجمال مستقل عن الخير وعن الحقيقة، بحيث أنه يمكن موجوداً أن يكون جميلاً ولكنه شرير أو كذّاب.

٢ - الجمال ليس فعلاً، وإن كنا نستطيع - على سبيل المجاز - أن نقول عن فعل إنه جميل.

٣ - الجمال شيء ظاهر، ولا يمكن أن يكون خفياً أو مستوراً.

٤ - طرق التعبير عن الجمال أكثر تعدداً وتنوعاً من طريق التعبير عنه سائر القيم.

مراجع

- Ph. G. Gauckler: Le Beau et son histoire 1893.

- M. Griveau: les éléments du beau, 1892; la sphère de beauté, 1901.

- G. Santayana: The sense of Beauty, benig the Outlines of Aesthetic Theory, 1896.

- Lucien Bray: Du Beau. Essai sur l'origine et l'évolution du sentiment esthétique, 1901.

- F. Clay: The origin of the seune of Beauty: some suggestions upon the sources and Development of the Aesthetic feelings, 1908.

- F. Cerrite: Theory of Beauty, 1918.

- W. Schulze- Soelde: Das Gesetz der schönhient, 1925.

- W. T. Stace: The Meaning of Beauty, 1929.

- S. alexander: Beauty and other forms of Value 1933.

- Theodor Hackner: Schönheit. Ein Versuch, 1936.

- F. medicus: Von wahren, Guten und schönem, 1949.

- H. Ellsworth Cory: The signifiance of Beauty in Nature and art, 1947.

- H. Osborne: Theory of Beauty, 1952.

- E. Landmann: Die lenre von schömen, 1952.

- L. Quatrocchi: l'idea del Bello nel pensiero di Platone, 1953.

- G. Freudenberg: Die Rolle von Schönheit und Kunst in system der Transzendentalen Philosophie, 1960.

- J. Kuhlenkampf: Kants Lagik des ästhetischen Urteils, 1970.

- D. Henrich: Der Begriff der Schönheit in schillers Aesthetik, Zeitsch. philosoph. Forseh, 11 (1957), S. 527-547.

الجوهر

Substance (F, E.); substanz (D.); sostanza (I); substantia (L.); ousia (G.)

المقابل اليوناني واللاتيني ـ وما أخذ عن هذا الأخير في اللغات الأوروبية ـ يدل من حيث الاشتقاق على: «ما يبقى أو يقوم تحت» أي الأساس في الموجود. ولما ترجم كتاب «المقولات» إلى العربية ترجمه محمد بن عبد الله بن المقفع باللفظ: «عين» لكن نظراً إلى ما لهذا اللفظ من معانٍ مشتركة عديدة، فقد طرح المترجمون التالون له، في القرن الثالث الهجري. هذه الترجمة واستبدلوا بها كلمة: «جوهر، وهي كلمة فارسية معرّبة: گوهر. ومعناها بالفارسية: حجر كريم. وبهذا المعنى انتقلت إلى العربية. وفي لسان العرب: «الجوهر كل حَجَرٍ يستخرج منه شيء ينتفع به. وجوهر كل شيء ما خُلِقَتْ عليه جبلّته».

والمعنى عند أرسطو مرتبط بمذهبه في التغير: فالجوهر «هو ما يبقى» رغم كل ما يطرأ على الشيء من تغيرات، وهو معنى غير ملحوظ في الترجمة العربية والفارسية للفظ اليوناني، وإنما الملحوظ فيها أنه «الأصل» والشيء «الأساسي».

ومع ذلك فإن هذا اللفظ عند أرسطو نفسه غامض مشترك. وهذا يتبين أولاً من قول أرسطو أن ousia (= الجوهر) هو الهيولي ، والصورة والمركب من الأثنين أو الفرد (راجع بونتس: «معجم أرسطو» ٦٤٥أ ٢١ ـ ٢٦). ولكنه من ناحية أخرى يقول مراراً إن الصورة idee والماهية ousia مرادفات لكلمة (راجع «الميتافيزيقا» مقالة الزيتا ف٦ ص١٠٣١ب س٣١ وما يليه، م١١ ص١٠٣٧ب ٣ وما يليه).

وقسم أرسطو الجوهر إلى نوعين: جوهر بالقصد الأول، وجوهر بالقصد الثاني. فالجوهر، بالقصد الأول (أو: الجوهر الأول) هو الفردي من حيث أنه موضوع مباشرة وفي المرتبة الأولى، وهو الشيء الذي نحمل عليه محمولاً بالإيجاب أو بالسلب، وليس هو محمولاً على شيء. أما الجوهر بالقصد الثاني فهو ما يمكن أن يكون ـ في المرتبة الثانية ـ موضوعاً لقضية، مثل الحدود العامة: الجنس، أو النوع: إنسان، فرس. لكنه لا يمكن أن يسمى جوهراً إلا بالتمثيل أو قياس النظير، لأن الحد العام (النوع، الجنس ليس جوهراً بالمعنى الحقيقي. وإنما هو يستمد هذا الدور من الجوهر الأول أو بالقصد الأول، أي من الفردي؛ ولهذا فإنه من بين الجواهر الثانية (أو: بالقصد الثاني) النوع أكثر

جوهرية من الجنس، لأنه أقرب إلى الفردي والجوهر هو أول المقولات (راجع هذه المادة). ويندرج تحت معناه:

١ ـ ما هو بذاته، وما هو في ذاته، وما هو من أجل ذاته، في مقابل الأعراض، وهو حامل الوجود، وحامل الصفات؛

٢ ـ وهو الباقي، الثابت، في مقابل المتغير، والنسبي.

ومنذ فجر الفلسفة اليونانية والفلاسفة يبحثون في الجوهر. لكن الأيونيين خلطوا بين «الجوهر» وبين «مبدأ الأشياء». والأيليون هم أول من بحثوا فعلاً في الجوهر، ووجوده في الوجود الواحد الأحد الثابت الذي لا يقبل أيّ تغيير. وأصحاب المذهب الذرّي قالوا إن الجوهر هو الذرّة. ولهذا سمِّيت الذرة في الفلسفة العربية الإسلامية باسم: الجوهر الفرد. ورأى أفلاطون أن الجوهر هو «الصورة العقلية» Idee، لأنها لا تخضع للتغيير، بل هي ماهيات ثابتة قائمة بذاتها ولذاتها وفي ذاتها: وجعل أرسطو الجوهر أول المقولات، وقال إنه ما هو بذاته ولا يحمل على الأشياء بل الأشياء (= الصفات) تحمل عليه (راجع «الميتافيزيقا» م٧ نسنا ص١٠٢٩أ ٨). وقال الرواقيون إن الجوهر هو المادة الخالية من كل فتق. وقال أفلوطين إن الجوهر هو ما ليس في موضوع (التساع السادس ٣: ٥)، وهو ما ينتسب إلى ذاته (التساع السادس ٣: ٤). أما الموضوع الباقي في التغيرات الجسمانية فهو الهيولي (التساع الثاني ٤: ٦). والنفس جوهر من حيث أنها «قوة التصورات» (التساع السادس ٢: ٥).

وعرّف ماركيانوس كابلاً Capella (ازدهر حوالي سنة ٤٣٠م) الجوهر مثل أرسطو، فقال: «الجوهر هو ما لا يحلّ في موضوع حلولاً لا انفصال له، وهو ما لا يحمل على موضوع» (راجع: «برانتل»: «تاريخ المنطق في الغرب» حـ١ ص٦٧٥).

ورأى جان اسكوت اريجين أن الجوهر يوجد كاملاً وغير متجزىء في الأنواع. والجوهر غير جسماني. «والجوهر المحض هو ما هو دائماً» («تقسيم الطبيعة» ١: ٦٥).

ويعرّف القديس توما الأكويني الجوهر بأنه «الشيء الذي لا يليق به أن يكون في موضوع» («الخلاصة ضد الكفار» ١: ٢٥). ويقول بوجود جوهر أول، وجوهر ثان («الخلاصة اللاهوتية» ٢: ٢٩، ١ الاعتراض. والجوهر الأول هو الفرد. والإنسان يتكون من جوهر مادي وجوهر روحي. و«الجواهر المفارقة» هي ماهيات باقية («ضد الكفار» ٢: ٩٣). والجوهر يعني أيضاً الماهية essentia («الخلاصة اللاهوتية» ١: ٢٩: ٢) والوجود هو جوهرية («ضد الكفار» ٢٩: ٢). والماهية الإلٰهية فوق جوهرية supersubstantialis (de nom. 1,1).

أما وليم الأوكامي فيرى أن «الجواهر الثانية» (الأنواع) هي مجرد أسماء («المنطق» ١: ٤٢).

وكمپانلاّ يقول بثلاثة أنواع من الجواهر: فالجوهر الأول هو المكان، والثاني هو المادة الأولى الجسمانية، والثالث هو ما يبقى في أساس الموضوع مثل الحجر والنفس مرتبطة بالروح الجسمية.

وقال جور دانو برونو بوحدة جوهر العالم؛ وهذا الجوهر هو الأساس في الأنواع والأشكال المختلفة («في العِلّة»: ٥).

أما ديكارت فيقول إن «الجوهر هو ما يوجد بحيث لا يحتاج إلى أي شيء آخر كيما يوجد» («مبادىء الفلسفة» ١: ٥١. ولهذا فإن الله جوهر لأنه لا يحتاج إلى شيء آخر لكي يوجد، لأن ماهيته تتضمن وجوده. لكن توجد جواهر متناهية، هي الجوهر الممتد (المادة)، والجوهر المفكر (الروح، العقل)؛ وهما يتلقيان من الله العلة النهائية لوجودهما.

ويرى اسبينوزا أن «الجوهر هو ما هو في ذاته ويُدْرك بذاته؛ أي ما لا يحتاج تصوره إلى تصور شيء آخر» («الأخلاق» ق١، التعريف رقم ٣). والجوهر بحسب هذا التعريف هو الله أو الطبيعة ويرفض ديكارت واسبينوزا أن يصف الفرد بأنه جوهر.

أما ليبنتس فيعرف الجوهر بأنه «الموجود المزوّد بالقدرة على الفعل». ويقول إن «الجوهر الفردي» تصور هو من الكمال بحيث أن كل محمولات الذات التي تنسب إليه يمكن أن تستنبط منه (مجموع مؤلفاته نشرة جرهردت حـ٤ ص٤٢٧ وما يليها) ويوجد ما لا نهاية له

من الجواهر البسيطة، هي المونادات (الأُحادات)، وهي اشعاعات من الجوهر الإلهي فالجواهر نواتج لرؤية العالم الإلهية. والجوهر هو القانون الثابت لسلسلة من التغيرات. وماهية الجوهر هي القوة، ذلك أن الجوهر ماهية ذات قوة، «إنه موجود قادر على الفعل» être capable d'action (مجموع مؤلفاته، حـ١ ص٥٩٨). أما الأجسام فليست جواهر، وإنما هي مجموعات من الجواهر. والجواهر هي في ذاتها روحية ولا تقبل التجزئة، ومستقلة عن كل الأشياء المخلوقة. إنها حقائق لا تقبل الفناء، وتظل قائمة أبداً (حـ١ ص٥٧٩ وما بعدها). وللجواهر قوامها في ذاتها، لكنها لا يمكن أن تَتصور بنفسها فقط، وإنما تتصور من حيث علاقاتها مع الكون. ويقول: «كل جوهر يعبّر عن الكون كله بطريقته الخاصة ومن اعتبار معين» (حـ٢ ص٥٧). وكل جوهر هو «نتاج مستمر لموجود أعلى واحد»، وهو مرآة للكل. وكل جوهر هو نوعٌ من «الأنا»، نوع روحي؛ و«الأنا» هو أيضاً ينبوع «تصور الجوهر». «وكما أني أتصور أن للآخرين الحق في أن يقولوا: «أنا»، أو يمكن أن يتصورهم المرء هكذا، فإنني على هذا النحو أتصور: الجوهر» (حـ٦ ص٤٨٨؛ «مقالات جديدة» ٢، فصل ٢٣).

أما الفلاسفة الإنجليز في القرنين السابع عشر والثامن عشر فقد أنكروا حقيقة الجوهر. فقال هوبز إن فكرة idea الجوهر غير واقعية أو حقيقية، إنما هي فرض نفترضه كأساس لما يجري عليه التغيرات («اعتراضات على التأملات الديكارتية» ص٨٧). وقال لوك إن الجوهر حامل الصفات، وهو مجهول لنا. «إن الأفكار المركبة التي تناظر الأسماء التي تطلقها على أنواع الجواهر إنما هي مجموعات من الصفات التي لاحظناها موجودة في موضوع مجهول، نحن نسميه: الجوهر» («بحث في الفهم الإنساني» قسم ٢٤ فصل ٦، بند ٧). وليس لدينا امتثال عن جواهر في ذاتها، حتى لو ثبت وجودها (قسم ٢، فصل ٢٣، بند ١٦ وما يليه، ٢٩). والجوهر هو مجرد مركب من صفات نفترضه، ولكننا لا نحققه في التجربة. إننا نلاحظ أن أمتثالات تظهر مرتبطة بعضها ببعض، فنفترض أنها تنتسب إلى شيء، ونطلق على هذا المركب اسماً. وبعد ذلك ودون أنتباه يتحدث الإنسان عنه ويعامله على أنه امتثال (إدراك حِسّي)، وما هو في الحقيقة إلاّ ربط بين عدة امتثالات. ولما كان المرء لم يعرف كيف ارتبطت هذه الامتثالات، فإنه يتعود على افتراض أن تمت أساساً تحتها فيه يقوم وعنه ينتج. وهذا الأساس يسميه المرء لهذا السبب: substance (= ما هو تحت). (قسم ٢، ف٢٣، بند ١). ومن امتثالات أفعالنا العقلية يتكون تصور جوهر روحي (بند ١٥؛ وراجع ق٢، فصل ١٣، بند ١٧ وما يليه).

وفي مقابل ذلك قال باركلي إنه لا توجد إلاّ جواهر روحية. ففي الروح فقط، لا في الأشياء غير المدرِكة يمكن أن توجد فكرة Idee (باركلي: «بحث في مبادىء المعرفة الإنسانية» ٧). ولا يوجد جوهر ماديّ، ولا الإدراك الحِسّي ولا الفكر قادر على أن يدلنا على وجوده (فصل ١٦ وما يليه، وفصل ١٨). صحيح أن مركبات امتثالاتنا الموضوعية لها علة، لكن هذه العِلة لا بد أن تكون جوهراً غير مادي، جوهراً فعّالاً، هو الله (فصل ٢٦). وتوجد «جواهر» نسبية، هي مركبات من صفات، لكن لا توجد «عوامل» لصفات مادية مجهولة.

ثم جاء هيوم فقضى على كلا النوعين من الجوهر: المادي، والروحي. فلا التجربة الخارجة ولا التجربة الباطنة قادرة على إدراك أيهما، وإنما يرجع الأمر في كليهما إلى الخيال وترابط الأفكار. فالجوهر هو مجرد مبدأ ذاتي نفساني محض «إن تصور جوهر ما هو إلاّ تجميع أفكار بسيطة بواسطة الخيال وإطلاق اسم على هذا التجميع. وبالجملة فإن الجوهر هو وهم من اختراع المخيلة وترى فيه مبدأ للإتحاد أو التماسك (هيوم: «بحث في الفهم الإنساني» الخ، قسم ٣، ص٢٩٠). والإدراكات الحسية لا تحتاج إلى جوهر وراءها، بل هي توجد لذاتها (قسم ٥ ص٣٠٥) المادة والروح كلتاهما مجهولة لنا («في خلود النفس»، ص١٥٧ وما يليها.

ثم جاء كَنْت فقال إن الجوهر مقولة قبلية a priori من مقولات الفكر، أعني أنها ليست تجريبية، لكنها شرط للتجربة، وتنطبق فقط على مضمون التجربة؛ وقيمتها محايثة، وموضوعية، وهي في مقابل «الشيء في ذاته» الذي لا يمكن معرفته. ومهمة تصور الجوهر ترتيب مضمون التجربة. أن «الجوهر» هوالوسيلة التي بها يصنع الفكر وحده بين الامتثالات، فهو يقوم على وظيفة

المعرفة في توحيد المدركات. وتصور الجوهر يعني ـ من حيث المضمون ـ الموضوع الأخير للوجود، أعني ذلك الذي لا يعود مجرد محمول لوجود موضوع آخر». والجوهر في المكان هو المادية و(إسكيم) الجوهر هو «استمرار الواقعي في الزمان» («نقد العقل المحض» ص١٤٦ وما يليها). والمستمد هو أساس الامتثال التجريبي في الزمان نفسه» (ص١٧٦). وهذا الاستمرار هو الكيفية التي بها نتصور وجود الأشياء (في الظواهر) (ص١٧٨). إنه الشرط الضروري الذي به يمكن تصور الأشياء أو الموضوعات في التجربة الممكنة» (ص١٨٠). والجوهر ليس هو «الشيء في ذاته»، بل هو طريقتنا في تصور الموضوعات. إنه ناتج عن «الشيء في ذاته». و«الجوهر في الظاهرة» ليس ذاتاً مطلقة بل هو الصورة المستمرة (الباقية) للحساسية، وليس إلاّ عياناً لا يوجد فيه أي شيء غير مشروط» (ص٤٢٤).

أما فشته فيرى أن الجواهر الشيئية هي مجرد مركبات من صفات، أما الجوهر الحقيقي فهو «الأنا». وعلينا أن نعرّف الجوهر لا بأنه الشيء «الباقي»، بل بأنه الشيء «المحيط». (أما صفة «البقاء» فلا تنتسب إلى الجوهر إلا بمعنى فرعي مشتق (فشته: «موجز مذهب العلم» ص١٤٦). كذلك يصف شلنج الجوهر بأنه «الأنا» المطلق. ويقول إن الأنا، الباقي في التغير هو ينبوع تصور الجوهر (شلنج: «في الأنا» Von Ich ص٧٨ وما يليها، وص٨٢). ويعد الجوهر من بين مقولات الإضافة («مذهب المثالية المتعالية» ص٣٠١ وما يليها). وفي مرحلة متأخرة من تطوره قال شلنج إن «المطلق» هو الجوهر (مجموع مؤلفاته حـ١: ٤: ٢٤٤؛ ١: ٢: ١٩٩؛ ١: ٦: ٢٥٤ وما يليها؛ حـ٢: ٣: ٢١٨.

ويرى هيجل أن الله هو «الجوهر المطلق» (مؤلفاته حـ١ ص٥٠). ويقول إن «الجوهر هو المطلق، والواقعي الحقيقي في ذاته ولذاته» («المنطق» ق٣ ٧٢). والجوهر هو الذات المطلقة للوجود، وهو «الصورة» Idee (بالمعنى الهيجلي)، وهو العقل. ثم يقول في موضع آخر إن الجوهر هو «الوجود الذي هو في الحقيقة ذات subject، أعني ما هو موجود وجوداً حقيقياً»، «وهو سلب بسيط» («ظاهريات العقل» ص١٥). والجوهر، من حيث هو مقولة «هو شمول الأعراض التي فيها يتجلى الجوهر على أنه السلب المطلق، أعني القوة المطلقة وثراء كل مضمون. لكن هذا المضمون ليس شيئاً آخر غير هذا التجلّي نفسه، الذي فيه لا يكون التعيّن الانعكاسي إلاّ عنصراً من عناصر الشكل، فيندرج في قوة الجوهر. والجوهرية هي فعّالية الشكل المطلقة وقوة الضرورة» («الانسكلوبيديا»، بند ١٥٠ وما يليها). وعند هربرت أن الجوهر «هو الحامل لختلف العلامات». إنه تصور عالٍ ينشأ من تصور الشيء. ويرى هلمهولس أن الجوهر هو «ما يبقى هو هو في تغير الزمان دون أن يتوقف على غيره» («محاضرات وخُطب» حـ٢. ص٢٤٠). وهو ذو طابع احتمالي باستمرار. ورنوڤييه يقول: «إن الجوهر موجود، منظوراً إليه في تركيبه المنطقي، هو بمثابة موضوع صفاته» («المونادولوجيا الجديدة» ص١). وعند برادلي أن الجوهر هو وحدة الصفات («المظهر والواقع»، ص١٩ وما يليها).

أما نيتشه فيرى أن الاعتقاد في وجود الجواهر هو من نتاج الخيال. وأعضاؤنا ليست من اللطافة بحيث تدرك الحركة دائماً، وهي لهذا توهمنا بوجود شيء ثابت باق، بينما في الحقيقة لا يوجد شيء ثابت باق، بل تغير (صيرورة) فقط (راجع مجموع مؤلفاته حـ٣، أ، ص٣٨ وما يتلوها، حـ١١، ص٣١؛ وحـ١٢، ١، ص١٥، ولهذا دعا إلى استبعاد فكرة «الجوهر».

ورأى اڤناريوس أن الجوهر ليس شيئاً آخر غير «النقطة المثالية الساكنة سكوناً مطلقاً، والتي تمرّ عليها التغيرات، والتي لا بد من اعتبارها كيما يكون من الممكن التفكير في التغيرات». إن وظيفتها هي المساعدة على التفكير» («الفلسفة، التفكير في العالم» ص٥٥، وما يليها).

ويرى أرنست ماخ أنه لا يوجد بقاء غير مشروط («تحليل الإدراكات الحسية»، ص٢١٢). والتصور الساذج للجوهر أمر غير كافٍ بالنسبة إلى العلم (محاضرات شعبية علمية»، ص٢٢٠).

ومتجرت E. Mac Taggart يقول: «أرى تعريف الجوهر بأنه ما له صفات وعلاقات، دون أن يكون هو نفسه صفة أو علاقة، أو له صفات أو علاقات بين أجزائه» («مثالية أنطولوجية» فصل في كتاب: «الفلسفة

البريطانية المعاصرة» حـ١ سنة ١٩٢٤ ص٢٥٣).

ويرى فايهنجر Vaihinger أن تصور الجوهر هو «وهمٌ مُشَخَّص» («فلسفة كما لو كان» ص٤٢، ٥٠.

وألفرد نورث هوايتهد يقول: «لو كان لنا أن نشاهد جوهراً في أيّ مكان، فإن عليّ أن أجده في أحداث هي، بمعنى ما، الأساس النهائي للطبيعة» («فكرة الطبيعة»، سنة ١٩٢٦، ص١٩.

مراجع

- Ernst Cassirer: Substanz begriff und Functions begriff. Berlin, 1910.

- Diff Authors: the problem of substance. Berkeley, 1927.

- H. KonrzewsRa: le probléme de la substance, Paris 1937.

- R.E. Mc Call: The Reality of substance, Washington, 1956.

- L. Prak: De la nation de substance. Recherches historiques et critiques. Paris, 1906.

- R. Jolivet: la notion de substance. Essai historique et critique sur le developpement des doctrines d'Aristot eá nos jours, Paris, 1929.

- B. Bauch: Das substanz problem in dergriechischen philosophie bis zur Blutezeit, Heidelberg, 1910.

- J. Vongelb Acher: Begriff und Erkenntnis der Subtanz Bei Aristoteles. lisuburg. 1932.

- W. Kleine: Die substanzlehre Avicennas und Thomas von Aquimas. Freiburg, 1933.

- J. Hessen: Das substanzproblem in der philosophie der Neneezeit, Berlin- Bonn, 1932.

- L. Brunschvicg: «la notion cartesienne et la notion spinoyziste de la substance» in RMM, 1904, pp. 755-798.

- A. Schbrand: Der substanzbegriff in der neueren philosophie von Cartesins bis kant, Dissertation, 1895.

جوهييه (هنري)

(Henri) Gouhier

مؤرخ فلسفة حديثة، فرنسي.

ولد في أوسير Auxerre في ٥ ديسمبر ١٨٩٨. وتوفي في باريس في ٣١ مارس ١٩٩٤.

حصل على الأجريجا سيون في الفلسفة في سنة ١٩٢١، وعيّن مدرّساً للفلسفة في ليسيه مدينة تروا Troyes (شرقي فرنسا). ثم حصل على الدكتوراة، وصار أستاذاً للفلسفة في جامعة لِيل Lille (شمالي فرنسا) في سنة ١٩٣٦، ثم أستاذاً في السوربون من سنة ١٩٤٨ حتى تقاعده في سنة ١٩٦٨. واختير عضواً في أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية في سنة ١٩٦١، ثم عضواً في الأكاديمية الفرنسية سنة ١٩٧٩ خلفاً لاتيين جلسون.

انتاجه

انتاجه الرئيسي هو في تاريخ الفلسفة الفرنسية وحدها، وخصوصاً النزعة الكاثوليكية منها، لأنه كان متديناً، ذا اتجاه كاثوليكي عميق. ولهذا وضع الغالبية العظمى من انتاجه تحت عنوان: «التاريخ الفلسفي للعاطفة الدينية في فرنسا». ويندرج تحت هذا العنوان العام مؤلفاته التالية:

- «الفكر الديني عند ديكارت»، ١٩٢٤.
- «الرسالة الفكرية لملبرانش»، ١٩٢٦.
- «فلسفة ملبرانش وتجربته الدينية» ١٩٢٦.
- «التحولات الروحية لمين دي بيران» ١٩٤٧.
- «ميتافيزيقا ديكارت» ١٩٦٢.
- «بليز پسكال: شروح» ١٩٦٦.

وإلى جانب اهتمامه بتاريخ العاطفة الدينية عند بعض الفلاسفة الفرنسيين، اهتم بأوجيست كونت، فأصدر ثلاثة أجزاء بعنوان:

- «شباب أوجيست كونت وتكوين الوضعية» ١٩٣٣ - ١٩٤١، كما كتب عن جان جاك روسو كتاباً بعنوان:

- «التأملات الدينية لجان جاك روسو»، ١٩٧٠.

وبمناسبة مرور ثلاثة قرون على إصدار ديكارت لكتابه «مقال في المنهج» وما جرى من احتفالات ومؤتمرات وندوات بهذه المناسبة، أصدر كتاباً بعنوان:

- «مباحث عن ديكارت»، ١٩٣٧.

هو عبارة عن مجموع من المقالات التي كان قد نشرها من قبل عن ديكارت. وقد حاول فيها أن يغيّر من التفسير التقليدي لفلسفة ديكارت، وخاض في جدل أثير في فرنسا آنذاك من نزاع شديد في تأويل مذهب ديكارت بين ثلاثة من مؤرخي الفلسفة في فرنسا، هم: بربيه، جلسون، وبرونشفج.

ثم كان عند جوهييه اهتمام ثانوي بالمسرح. فحاول أن يضع فلسفة للمسرح وللمسرحيات ليربطها بفلسفة الوجود، وذلك في كتابه:

- «المسرح والوجود» ١٩٥٢؛ «ماهية المسرح» ١٩٤٣؛ «العمل المسرحي» ١٩٥٨. وله كتاب عن:

«التاريخ وفلسفته» ١٩٥٢.

أكد فيه أن «التاريخ ليس له اتجاه وحيد ولا إيقاع منتظم». كما كتب كتاباً عن:

«الفلسفة وتاريخها» ١٩٤٤.



الحياة

Vie (F.); life (E.); Leben (D.) vita (I.); vida (sp).

الحياة «بالمعنى الفلسفي» هي المبدأ الذي يجعل الكائن متصفاً بصفات معينة أبرزها الإحساس، والحركة، والزيادة والنقصان، والحركة بوجه عام.

ونجد هذا المعنى لأول مرة عند أفلاطون وهو يقول إن «الحيّ» مزوّد بمبدأ الحركة الذاتية، وهذا هو ما يكوّن جوهر الحياة (أفلاطون: «فيدرس» ٢٤٠ حـ٧ ـ ٨). وعنده أن مبدأ الحياة هو النفس («فيدون ١٠٥ حـ ـ د). إنها حياته أي حركة ذاتية («النواميس» ٨٩٥ ـ ٨٩٦). وكان أفلاطون يرى أن الكون كله كائن حيّ («طيماوس» ٣٢د)، مزوّد بنفس واحدة («طيماوس» ٣٤ب). وأثار مشكلة العلاقة بين الوجود، والحياة، والعقل.

أما أرسطو فيرى أن الحياة هي «ما به الموجود يتغذى، وينمو ويضمحل بذاته» («في النفس» م٢ ف١ ٤١٢أ ١٠ ـ ٢٠). ودراسة الحياة لا تنتسب إلى الفيزياء ولا إلى التاريخ الطبيعي، بل إلى علم النفس. وعلم النفس ليس ـ عند أرسطو محدوداً كما هو اليوم، بل كان يشمل صورة ومبدأ الوجود في الكائنات الحية. ولهذا كان يرى أن الحياة تظهر بمظهرين: حياة الجسم، وحياة النفس. والنفس هي «كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة».

الحياة تكوّن الفارق بين ما له نفس وبين ما ليس بذي نفس، لأنها فعلٌ نفسي («في النفس» ٤١٣أ ٢١)، وقدرة على الحركة بذاتها («في النفس من م٢ ف١ ص٤٠٣ب ١٦). وعمليات الحياة هي: العَقل، الإحساس، الحركة والسكون، والحركة في المكان، والزيادة والنقصان. والنبات يتصف بالحياة (م٢ ف٢ ٤١٣أ ٢٢ وما يليه، أجزاء الحيوان ٥ م٢، ص٧ وما يلي). وتفكير الله هو حياة سعيدة («ما بعد الطبيعة» م١٠ ف٧ ص٧٢ ١٠ب ٢٤ وما يليه).

وقال الرواقيون إن مبدأ الحياة هو الپنويما Pneuma (روح الحياة).

وعند أفلوطين: الحياة «انرجيا» تزداد روحانية بمقدار ما تكون أكبر كمالاً («التساعات»، التساع الثالث ٦: ٦. والحياة كلها عملية روحية («التساع الثالث ٨: ٨). ويتحدث عن العلاقة بين الواحد والحياة والعقل.

وعند فالنتينوس Valentinus الغنوصي أن الحياة تصدر عن العقل.

ويرى برقلس أن الحياة هي الحد الثاني (الواحد، الحياة، العقل) من ثالوث يناظر الأقنوم الثاني. وهو يقول: «كل الأشياء التي تشارك في العقل يسبقها العقل الذي لا مشاركة فيه. فالأشياء التي تشارك في الحياة تسبقها الحياة، والأشياء التي تشارك في الوجود يسبقها الوجود. ومن بين المبادىء الثلاثة غير المشارك فيها: الوجود سابق على الحياة، والحياة سابقة على العقل» («مبادىء اللاهوت»، القضية رقم ١٠١). وإذن ما يشارك في العقل يشارك ـ تبعاً لذلك ـ في الحياة، لكن العكس ليس بصحيح، لأنه توجد أشياء تنبت حية، ولكنها خالية

من المعرفة. ويتابع فيقول: «كل ما يحيا يملك حياة ذاتية خاصة بسبب الحياة الأولية» (القضية رقم ١٠٢). «وكل الأشياء موجودة في كل الأشياء، لكن في كل واحد بحسب طبيعته. ذلك أن في الوجود حياة وعقلاً، وفي الحياة وجود وعقل، وفي العقل وجود وحياة. وهكذا نرى أن برقلس يجعل من الحياة أقنوماً، وكأن ثمة حياة أولية.

ويرى فورفوريوس، وايامبلخوس وسوريانوس أن الحياة هي الأقنوم الثاني من ثلاث يتكون من: الوجود ـ الحياة ـ العقل.

وفي العصر الوسيط الأوروبي يعود المفكرون إلى رأى أرسطو فنجد جان اسكوت اريجين يقول إن النفس لا تحرّك إلا جسمها («في تقسيم الطبيعة» ٤ : ٥). والقديس توما الأكويني يقول: «إنا نسمّي حياً من يملك بذاته حركة أو ما يناظرها من العمليات» («في الحقيقة» ٤ : ٢٨). والحياة هي القدرة على التحرك بالذات، وفقاً للطبيعة الخاصة بالكائن الحي («الخلاصة اللاهوتية» ق١، المسألة رقم ١٨، المادة ١، ٢.

وفي العصر الحديث نجد أولاً كمپانلا يقول إن قوة الحياة هي النفس الحسّاسة، التي تفعل بواسطة فكرة («في أمور الحس» ٢: ٣ وما يليها). ويقول باراسلسوس Paracelsus إن مبدأ الحياة مبدأ أوّل. وبالجملة نرى أنه في عصر النهضة كان تصور «الحياة» واسعاً، وكانت تشمل الكون كله، على نحو ما نرى عند الرواقيين وبعض الأفلاطونيين المحدثين. إذ كانوا ينظرون إلى الكون على أنه «حيوان كبير»، أو «كائن عضوي كبير». وفرقوا بين الحياة العضوية والحياة النفسية.

ثم جاء ديكارت فميّز بين الفكر وبين الامتداد. وقرر أن الموجودات الحيّة ليست لها خواص غير الخواص الميكانيكية. ومن ثم بدأت الحياة ينظر إليها على أنها عملية ميكانيكية خالصة. فقال هوبز إن «الحياة ليست شيئاً آخر غير حركة مبدؤها باطن في موضع من الجسم» («الوياثان»، المقدمة). وقال اسبينوزا «إن الحياة قوة بها يستمر الموجود في البقاء» (تأملات ميتافيزيقية» Cogit. reb ٢ : ٦). وليبنتس قال إن الحياة هي «مبدأ للإدراك الحسّي» (نشرة أردمن، ص٤٦٦). وقال إن «كل شيء يحيا، ولهذا فإنه ليس في حاجة إلى مبدأ للحياة، لأن الذرات الروحية (المونادات) حيّة بطبعها.

وبالجملة، فإنه بعد ديكارت صار يُنظر إلى الحياة على أنها «مجموع من العمليات الميكانيكية والنفسية». وكما لاحظ ماكس شيلر: «في النظرة الميكانيكية للحياة، الموجود الحيّ يُتصوَّر على صورة ماكينة، وتركيبه يُعَدّ مثل مجموع من الآلات النافعة، لا تختلف إلاّ من حيث درجته في انتاج الأمور النافعة للبقاء. فإن كان هذا صحيحاً، فلا يمكن أن تكون للحياة قيمة جوهرية» («الذحل في الأخلاق»). ويمكن تلخيص نتائج هذه النظرة كما يلي:

١ ـ المجموع الحيّ هو حاصل جمع أجزائه.

٢ ـ العضو في الجسم الحي هو بمثابة آلة مصنوعة مما ليس بحيّ؛

٣ ـ عمليات النموّ والتطور ترجع إلى ميول للمحافظة على البقاء؛

٤ ـ الجهاز العضوي الجسمي ليس وعاء لعمليات حيوية، بل الحياة ما هي إلا خاصية للمواد والقُوَى التي تؤلف الجهاز العضوي.

وفي مقابل هذه النزعة الميكانيكية في تصور الحياة، جاء امانويل كنت Kant فقرر أن الحياة ليست خاصية لمادة. بل مبدأ الحياة يبدو أنه غير ماديّ، «لأن الحياة هي القدرة الباطنة على التصرف وفقاً للإرادة الحرة» («أحلام صاحب رؤى. . .» ص١٥). «إن الحياة هي قدرة الجوهر على أن يفعل بحسب مبدأ باطن» («البدايات الميتافيزيقية للعلوم الطبيعية» ص٢٩٢ وما يليها؛ وراجع «نقد ملكة الحكم»، قسم ٢، بند ٧٣، ٨١؛ ص٢٥٦؛ ٢٩٢). وقال أيضاً: «الحياة هي فعل موجود بسيط، لأنها تفعل بواسطة امتثال «الغرض». «والمبدأ الموجِّه هو غير مادي، والحياة تصدر عن مبدأ أولى». ويقول في «نقد العقل العملي» (ص٢١٠): «الحياة هي قدرة الموجود على السلوك وفقاً لقوانين القدرة على التشوق».

وعَرف فشته Fichte الحياة بأنها «القدرة على أن يحدّد الموجود نفسه بنفسه باطنياً، وبمقتضى هذا التحديد الذاتي يكون علة لأن يكون خالقاً لوجودٍ خارج ذاته» (مجموع مؤلفاته حـ٣ ص١٤). وإذن «الحياة إرادة

لتكوين الذات وتشكيلها» («مصير الإنسان»). والحياة الفعّالة الحية تنبع دائماً من ذاتها. إن «الصورة» Idee تريد أن تحيا، وأن توجد كيما توجد. إن الوجود حيّ وفعّال في ذاته، ولا يوجد وجود آخر غير الحياة، وحياة الله لا تتغير في ذاتها ولذاتها، والعالم هو المعرض الذي تتجلى فيه.

وهردر Herder يولج الإنسان في داخل قوانين تطور الطبيعة، ولا يضع فاصلاً حاداً بين الحياة وبين العالم اللاعضوي. وجيته يؤكد الغائية الباطنة في الأشكال الحية، ويبرز ـ بعبارات تنطوي على وحدة الوجود ـ البُعْد الباطن الخلاّق (راجع بحثه بعنوان: «الطبيعة» في مجموع مؤلفاته نشرة كاوليشر، حـ٣٨، خصوصاً ص٥٩ وما يليها، حيث يتكلم عن سرمدية الحياة).

ويؤكد شلنج أنه لا حاجز يحجز بين الوعي واللاوعي داخل وحدة الحياة الإلهية، وهي تتجلى ـ خارج المتوسطات المنطقية التصورية ـ في فعل العيان الفني (راجع كتابه: «برونو» أو في المبدأ الطبيعي والإلهي للأشياء»، سنة ١٨٠٢؛ وكتابه «في نفس العالم»، مؤلفاته، القسم الأول، حـ٢ ص٣٥٠).

وهيجل في كتابه «علم المنطق» يميّز بين الحياة كمقولة منطقية وبين الحياة الطبيعية. فالحياة، بوصفها مقولة منطقية هي «الصورة Idee المباشرة»؛ أما الحياة الطبيعية فهي الحياة من حيث أبقى بها خارج الوجود، أي الحياة من حيث هي موجودة في الطبيعة اللاعضوية. ويقول إن الحياة تمثّل محافظة الكل على ذاته في أجزائه («فلسفة الطبيعة» ص٤١١، ٣، ٤، ٤٦٥ وما يليها، ٥٩٦ وما يليها).

أما شوبنهور فيقول إن «قوة الحياة» هي التي تمسك القُوَىٰ في الكائن العضوي، وتسيطر عليها، وتغير في فعاليتها. والحياة هي في ذاتها إرادة للحياة (parerga، بند ٩٦؛ «العالم إرادة وامتثال» في مجموع مؤلفاته حـ١٠ ص٧٦ وما يليها، و١٠١ وما يليها). والحياة تقوم دائماً في «اطراح مادّة وتمثيل مادة جديدة» (حـ١٠ ص٣٧١ وما يليها). والحياة «موت دائم مكبوح». وهي بذل مستمر للفرد وللمادة مع بَقَاء الصورة» (حـ١١ ص٣٣٨؛ parerga بند ٩٥). والموت والميلاد أمران متضايفان (حـ١١ ص٦٩، ٣٣٨ وما بعدها). والحياة العضوية تقوم في «صيرورة مستمرة» (حـ١٠ ص٨٣، وما يليها. والحياة معناها «إرادة الوجود الزماني ومواصلة الإرادة» (حـ١١ ص٧٩ وما يليها). ومعرفة ماهية الإرادة، وأسباب الألم، وشقاء الوجود ـ هي الغرض من الحياة. والحياة هي الوجود اللانهائي على شكل التناهي. إنها حركة، وتلقائية.

ونيتشه يرى أن الحياة هي «إرادة القوة»، و«تكريس القوة والغرض هو التغلب، والامتلاك، والاستحواذ («مؤلفاته» حـ١٥ ص٢٩٦، ٣٠٣، ٣١٤ وما بعدها). والحياة العضوية هي صورة دائمة لضروب القوة (مجموع مؤلفاته حـ٩ ص٤٧٢ وما يليها). والروح هي في خدمة السموّ بالحياة» (ص٤٧٤). وصعود الحياة وانحدارهما هما دائما المعيار لكل القِيَم. والحياة هي القيمة العليا. والحياة عملية خَلْق دائم وتدمير دائم.

ويرى جوييو Guyau أن الكون كله حيّ. وماهية الحياة ـ في نظره ـ هي الخصوبة، والسعي نحو التوسّع، والانتشار، والتبليغ. والحياة تعني البذل كما تعني الأخذ. وهي ينبوع التضامن والتعاطف («أخلاق بلا إلزام ولا جزاء» ص٩٩ وما يليها، ٢٧٠ وما يليها؛ «عدم التديّن في المستقبل»).

وبرجسون يرى أن الحياة صيرورة دائمة. والسَّوْرة الحيوية تسمو بالحياة. والحياة تعني المحافظة على الماضي في الحاضر الذي يسير بدوره نحو المستقبل. وتسعى الحياة إلى مزيد من التفاضل بين الأنواع: ودور الحياة هو إحداث عدم التعيّن، أي إدخال الحرية وعدم إمكان التنبوء في المادة، ومساعدة ما هو روحي على السيادة، دون أن تكون الحياة موجّهة نحو غرض معين («التطور الخالق ص١١ وما يليها، ١٧ وما يليها، ٩٥ وما يليها، ٣٧ وما يليها، ٧٤ وما يليها». والحياة لا يمكن أن ترد إلى الكم.

وعند زِمّل Simmel أن الحياة تسعى إلى تجاوز كل شكل يهددها بالتوقف. ولها طابع ديالكتيكي، وتحقق الوحدة في المتقابلات («كنت وجيته» ص١٠) وما يليها، «النزاع في الحضارة الحديثة» سنة ١٩١٨، والحياة علو مستمر على ذاتها، وبناء واختراق لإطاراتها. الحياة هي «مزيد من الحياة» و«أكثر من الحياة».

وثم اصطلاحان يتعلقان بالحياة نشير إلى مضمونهما بإيجاز:

١ ـ فلسفة الحياة: وهي تدل على معنيين: الأول هو ذلك الاتجاه في الفلسفة الذي يؤكد أن الحقيقة المطلقة هي الحياة، أو تدرك بالتجربة الحية rlebnis. وهو بهذا يعارض التيار العقلي الخالص الذي يرى أن الحقيقة لا تدرك إلاّ بالعقل المحض. ومن أنصار هذا الاتجاه نذكر: هردر، جيته، شلنج، شوبنهور، نيتشه، جوييو، برجسون، اشپنجلر، دلتاي، زمّل، ماكس شيلر. والمعنى الثاني هو: فلسفة السلوك في الحياة: وتبحث في واجبات الإنسان في الحياة، وأهدافه، وأغراضه منها. ويندرج فيها أبحاث في الأخلاق، وفي الدين. ومن الممكن أن تسمى: «الحكمة في الحياة». وقد عالجها الفلاسفة من عهد أفلاطون حتى اليوم، كما عالجها مفكرون أو كتاب لا يبلغون مرتبة الفلاسفة. ونذكر من بينهم: في العصر الروماني: شيشرون، سنكام، ابكتاتوس، ماركس أورليوس، وفي العصر الحديث: مونتاني («المقالات» Essais سنة ١٥٨٠)، وجرثيان Oracian: manual) ١٦٤٧)؛ وبادر («أقوال في التربية والتأسيس للحياة، سنة ١٨٢٠)، رسكن Ruskin (أقوال في حكمة الحياة»)، أمرسون («قيادة الحياة»)، الخ.

٢ ـ مذهب الحيوية vitalisme: وهو مذهب علمي وفلسفي معاً يحاول تفسير وظائف الحياة عن طريق فعل قوّة للحياة خاصة. وهو بالجملة يقوم على آراء القائلين بوجود «قوة حيوية» أو «مبدأ حيوي لا يمكن ردّه إلى العمليات الفيزيائية ـ الكيماوية في الأجهزة العضوية. وقد قسّم البعض أنماط هذه النزعة إلى أربعة:

١ ـ مذاهب تقول بوجود مبدأ حيوي، غير جسماني، في الجسم العضوي، ويسمى هلمونت هذا المبدأ باسم archeus، ويسميه اشتال stanl باسم: anima.

٢ ـ مذاهب تقول بوجود قوانين خاصة تنظم الظواهر الحيوية.

٣ ـ مذاهب تقول بوجود عناصر غير كيماوية في الأجسام العضوية، مثل «الأرواح الحيوانية» التي قال بها ديكارت.

٤ ـ مذاهب تقول بوجود قوة حيوية متميزة من القوى التي من نوع قوى التفاعل الكيماوي أو الكهرباء.

والصفة المشتركة بين كل هذه الأنماط من المذهب الحيوي هي رفض إمكان ردّ العضوي إلى اللاعضويّ. هم لا ينكرون وجود علاقة بين العضوي واللاعضوي لكنهم يرفضون إرجاع العضوي إلى اللاعضوي، ويؤكدون أن للعضوي خصائص لا يمكن استنباطها من اللاعضوي، وأن العمليات العضوية لا يمكن إرجاعها إلى علميات لاعضوية.

مراجع

- Xavier Bichat: Recherches physiologiques sur la vie et la mort, 4e éd. 1822.

- Claude Bernard: Phénomènes physiques et metaphysiques de la vie, 1875;- Histoirie des theories de la vie, 1876.

- Alfons Bilharz: Die Lebre von Leben, 1902.

- F. Bonatelli: Il concetto della vita, 1904.

- A. Stöhr: Der Begriff des Lebens, 1910.

- W. Roux: Das wesen des lebens, 1915.

- E. von Hartmann: Das problem des lebens, 1906.

- Von Bonsart: Die lebenslenren der Gegenwart, 1924.

- Georg Simmel: lebens anschanung, 1918.

- Georg Misch: lebensphilosophie und Phänomenologie Eine anseinandersetzung der Dielheyscher Richtung mit Heidegger und Husserl, 1930.

- R. Junge: system der lebensphilosophie, 2 Bde, 1937.

- Rudolf Eucken: Der sinn und Wesn des lebens, 1908.

- Hans Rainer: Der sinn unseres Daseins, 1960.



دانته

Danté Alighieri

(1265 - 1321)

شاعر ايطالي عظيم له آراء فلسفية وسياسية ولاهوتية. ولد في الفترة ما بين ١٥ مايو و١٥ يونيو سنة ١٢٦٥، في مدينة فيرنتسه Firenze، لأسرة عريقة في النبالة، نبالة المدن لا نبالة الريف. فقد كان أجداده وأهله يعملون في التجارة والصناعة وتسليف النقود. وجدّه الأعلى كتشاجويدا Cacciaguida(في نهاية القرن الحادي عشر) كان الأمبراطور الألماني كونراد الثالث قد خلع عليه لقب «فارس»؛ وقد قتل أثناء الحملة الصليبية الثانية في سنة ١١٤٧. لكن دانته في القسم الثالث («الجنة») من «الكوميديا الإلهية» يرتفع بنسبه حتى تأسيس الرومان لمدينة فيرنتسه، أما أبوه ويدعىd'Alighero Alighero Bellincine Bellinaneفكان يعمل في تسليف النقود، وتوفي قبل سنة ١٢٨٣.

ومن الناحية السياسية كانت أسرة دانته من الحزب المناصر للبابا («جلف») في مواجهة الحزب المناصر للأمبراطور («جبلين»). لكن يبدو أنها لم تكن بارزة النشاط في الصراع الداميّ المستمر بين حزب البابا وحزب الأمبراطور في فيرنتسه في النصف الثاني من القرن الثالث عشر، والدليل على ذلك أنه لما انتصر حزب الأمبراطور («الجبلين») على حزب البابا («الجلف») في معركة مونتايري (سنة ١٢٦٠) واستولى على الحكم في مدينة فيرنتسه، لم يقم بنفي أسرة دانته، كما فعل مع الأسر البارزة الجلفية.. لكن شارل الأول، دوق أنجو Anjou هزم وذبح مانفرد Manferd نصير الأمبراطور في معركة بنفنتو Benevento سنة ١٢٦٦، فعادت السيطرة على مدينة فيرنتسه لحزب البابا («الجلف»). ومن ذلك التاريخ صارت مدينة فيرنتسه تحت سلطان دوق أنجو والبابا. بيد أن الصراع بين الحزبين ظل مع ذلك عنيفاً في الحياة الاجتماعية للمدينة.

وقد توسعنا في ذكر هذه التفاصيل لأن حياة دانته وأفكاره السياسية والفلسفية انعكست عليها هذه الأحداث.

وأما من حيث تنشئته الأدبية والفكرية فإنه تأثر في شبابه بعلمين من أعلام الأدب في فيرنتسه في ذلك الوقت، هما: برونتو لاتيني Bunetto Latini وجويدو كفالكانتي Guido Cavalcanti.. أما لاتيني Latini فقد كان شاعراً وعالماً وسياسياً. ولد في فيرنتسه حوالي سنة ١٢٢٠، وتوفي حوالي سنة ١٢٩٤. وكان من «الجلف» فنفي إلى فرنسا حين تغلب حزب الأمبراطور (الجبلين)، وعاش في فرنسا من سنة ١٢٦٠ حتى ١٢٦٦ حين عاد إلى فيرنتسه بعد انتصار حزب البابا من جديد. وعين في سنة ١٢٧٣ مستشاراً في فيرنتسه. وقد كتب باللغة الفرنسية موسوعة عنوانها: «كتاب الكنز». كذلك نظم شعراً تعليمياً بعنوان: «الكنز الصغير» Il Tesoretto، بواسطته أدخل الشعر التعليمي الرمزي في ايطاليا. وبهذين الكتابين أثر لاتيني في تكوين دانته تأثيراً عميقاً، وكان نموذجاً احتذاه دانته سواء في الشعر وفي النثر باللغتين اللاتينية والايطالية. وقد قال دانته عن لاتيني بأنه هو الذي علّمه «كيف يصبح الإنسان خالداً»، وذلك بأن

يؤلف كتباً تضمن له الخلود بعد وفاته. أما جويدو كفالكانتي Cavalcanti فكان شاعراً في المقام الأول. وقد ولد في فيرنتسه حوالي سنة ١٢٥٥ وتوفي في شهر أغسطس سنة ١٣٠٠. وهو مؤسس المدرسة الفيرنتسيه في الشعر المعروفة باسم: مدرسة «الأسلوب الجديد الحلو» Dolce stil nuovo. وفي قصيدته: «المرآة ترجوني أن أتكلم» وضع أساس الشعر الغرامي الايطالي.. وكان لكلڤالكانتي تأثير بارز في الفن الشعري عند دانته. وقد أرسل إليه دانته بسوناتة عنوانها: «إلى كل طيّب السيرة وكل قلب رقيق»، وهي السوتانة التي عاد دانته فأوردها في مطلع كتابه: «الحياة الجديدة» Vita nuova.

وهذا الكتاب الذي ألفه دانته حوالي سنة ١٢٩٣ يتألف من ٣١ قصيدة غنائية كان قد نظمها بين عامي ١٢٨٣ و١٢٩١، ورتبها داخل اطار نثري يحيط بهذه القصائد ويشرحها؛ والكل يتخذ شكل قصّة تقوم على أساس سيرته الذاتية. وهذه السيرة الذاتية، تشمل قرابة ١٨ عاماً، وتمتد من اللقاء الأول بين دانته وحبيبته بياترتشي Beatrice وهي في التاسعة من عمرها. والتقى بها للمرة الثانية بعد ذلك بتسع سنين. ورآها في المنام مرتين، وكانت الرؤيا مزعجة في كلتا المرتين، إذ كانت إرهاصاً بموت بياترتشي. وتوفيت فعلاً في سنة ١٢٩٠. فراح دانته يتعزى عن موتها بإيمانه بأنها إنما «تحلق في أعلى عليين هناك حيث تقيم الملائكة».

وكان موت بياترتشي النقطة الحاسمة في تطور حياة دانته. فقد دفعه ذلك إلى الانكباب ـ طوال ٣٠ شهراً كما قال في كتابه «المأدبة» Convivio ـ على الدراسات الدينية والفلسفية: فتعمق في دراسة فرجيل، ولوكان واستاتيوس Statius. وقرأ شروح القديس توما على مؤلفات أرسطو، خصوصاً كتاب «الأخلاق إلى نيقوماخوس»، وكتاب «السياسة». كذلك قرأ بعض مؤلفات ألبرتس الكبير، وبونا فنتورا، وابن رشد (في ترجماته اللاتينية). فوسّعت هذه الدراسات الفلسفية آفاق دانته، ولم يعد محصوراً في الدائرة العنيفة للغرام والشعر الغنائي الغزلي. فراح ينظم قصائد Canzoni تتناول المعاني الفلسفية والأفكار المتعلقة بالسلوك في الحياة، وسنرى نموذجاً لها في النشيد الثامن من قسم «الجحيم» في «الكوميديا الإلهية».

وخاض دانته غمار السياسة العملية، واشترك ـ بوصفه فارساً ـ في معركة كمپلدينو Campaldino (١١ يونيو سنة ١٢٨٩) ضد مدينة أرتسو Arezzo التي كان يسيطر عليها أنصار الأمبراطور، كما اشترك في العمليات الحربية. بعد ذلك بشهرين ضد قلعة كپرونا في پيزا Pisa. وبين نوفمبر ١٢٩٥ وأبريل ١٢٩٦ كان عضواً في المجلس الخاص. وبين مايو وسبتمبر سنة ١٢٩٦ صار عضواً في المجلس العام للمائة (وهو مجلس يعد بمثابة برلمان للمواطنين). وأيّد القرارات التي صدرت ضد الأغنياء.

وهنا ندع دانته يصلى نار السياسة التي احتدم أوارها بين البابا بونيفاس الثامن وبين الأسر العريقة في فيرنتسه. ونجتزىء بالقول بأن تجربة السياسة هذه قد انتهت بادانته بسوء التصرف في أموال المدينة، فحكم عليه بغرامة مقدارها خمسة آلاف فلورين، وبالنفي خارج إقليم توسكانيا لمدة عامين. كذلك اتهم بمعارضة البابا وشارل دي ڤالوا، وذلك في ٢٧ يناير سنة ١٣٠٢؛ وفي ١٠ مارس حكم عليه وعلى أربعة عشر متهماً آخر بالإعدام. وكان الحكم قد صدر غيابياً.

فاضطر دانته إلى التجوال شارداً في أنحاء إيطاليا. وذهب إلى فولي وڤيرونا سنة ١٣٠٣، باحثاً عن حام يحميه وسَنَدٍ يأوي إليه. وبين عام ١٣٠٤ و١٣٠٦ لجأ إلى مدينة بولونيا Bologna، حيث وجد ملجأ ملائماً لمواصلة دراساته في الفلسفة والقانون والخطابة. وهنا في بولونيا بدأ في تأليف كتابين رئيسيين من كتبه وهما: «المأدبة» Il convivio و«الفصاحة العاميّة» De volgari eloquentia. وكلاهما لم يتم.

أما «المأدبة» فكان دانته قد خطط له كي يقع في ١٥ مقالة. وأراد منه أن يكون كتاباً تعليمياً موسوعياً، على غرار كتاب «الكنز» لأستاذه الروحي برونّتو لاتيني. لكن لاتيني كان قد ألّف كتابه هذا باللغة الفرنسية، أما دانته فقد ألّف كتاب «المأدبة» باللغة الايطالية العامية، أي الناشئة التي يتكلم بها عامة الناس في اقليم توسكانيا وفيرنتسه بوجه أقصى. وفي المقالة الأولى عبّر عن نيّته في تقديم مادة لأربع عشرة قصيدة أخلاقية وفلسفية. وفي المقالة الثالثة أشار إلى حادثة «السيدة الجميلة». الواردة في كتابه «الحياة الجديدة» وفسّرها على أنها نزاع بين حبّه

ليباترتشي وحبّه للفلسفة. والمقالة الثانية خصّصها لتمجيد الفلسفة. والمقالة الرابعة تفصّل القول في نبالة الإنسان غير المقيد بالامتيازات الوراثية أو بالثراء، وإنما يلتزم بطيب الطبيعة البشرية الفردية وامتلاك الفضائل الأخلاقية والعقلية.

أما كتاب «الفصاحة العامية» فقد كتبه في عامي ١٣٠٤ و١٣٠٥. وهو بمثابة بيان أدبي لتوجيه الشعراء نحو وضع معايير يمكن بها أن يكونوا مفهومين على نطاق واسع. ففي المقالة الأولى وضع تعارضاً بين اللغة العامية كوسيلة للتفاهم، وبين اللغة الأدبية الثابتة بالقواعد. وراح يستعرض تاريخ اللغات منذ عهد آدم. وعني خصوصاً بالفحص عن ثلاث لغات عامية هي: لغة إقليم البروڤانص، واللغة الفرنسية، واللغة الايطالية. وركّز القول على مختلف اللهجات العامية في ايطاليا، واختار واحدة منها للإشادة بها ورفعها إلى مرتبة اللغة الأدبية، وهي لهجة إقليم توسكانا. وكتابه هذا مكتوب باللغة اللاتينية.

وبَعْد ذلك بفترة، ألّف دانته كتاباً بعنوان: «في المَلَكية» De Monarchia، وقد كتبه باللاتينية، في ثلاث مقالات. وفي المقالتين الأولى والثانية عالج موضوعاً سبق أن تطرق إليه في «المأدبة»، وهو: هل الأمبراطورة ضرورة لسعادة العالم. وفي المقالة الثالثة بحث في مسألة: هل الأمبراطور يستمد سلطانه من الله مباشرة، أو بتوسط البابا نائب الله على الأرض؟ وانتهى دانته إلى أن سلطة البابا وسلطة الأمبراطور كلتيهما قد فرضها الله على كل الإنسانية، وإحداهما يوصل إليها في الزمان، والأخرى في السرمدية: والسعادة الدنيوية يتوصل إليها بإرشاد الأمبراطور، أما السعادة الأخروية فيتوصل إليها بإرشاد البابا. ولكن على الأمبراطور أن يدين بالاحترام للبابا.

وهنا نصل إلى أعظم مؤلفات دانته، وإحدى الروائع الأربع الكبرى في الأدب العالمي، ونقصد بها «الكوميديا الإلهية» La Divina Commedia.

بدأ دانته العمل في «الكوميديا الإلهية» حوالي سنة ١٣٠٨ وقد قسّمها إلى ثلاثة أقسام هي: الجحيم ـ المطهر ـ الجنّة. فألّف القسم الأول في سنة ١٣١٢، والثاني حوالي سنة ١٣١٥، والثالث بين عامي ١٣١٦ و١٣٢١ وهي سنة وفاته. وقد نظمها باللغة الايطالية «العامية» في ٢٣٣و ١٤ بيتاً من الوزن الحادي عشري، والتزم فيها القافية الثلاثية (cdé) وbeb وaba وهكذا باستمرار). وتتألف في مجموعها من ١٠٠ نشيد Canto الأول منها بمثابة تمهيد لسائر الأناشيد، وكل قسم من الأقسام الثلاثة يحتوي على ٣٣ نشيداً. وهكذا نجد أن العدد ٣، رمز الثالوث المقدس، حاضر في كل أجزاء الكتاب.

وقد عنون الكتاب بعنوان «الكوميديا» Commedia لأنه وإن بدأ مخيفاً مروّعاً في قسم الجحيم، فإنه ما يلبث أن يتخلّص من الترويع تدريجياً في القسم الثاني: المطهر، وينتهي في القسم الثالث: الجنة أسعد نهاية، شأن كل كوميديا.

آراؤه الفلسفية

الله: يبرهن دانته على وجود الله ببرهان المحرك الأول والعليّة، فيقول إن كل متحرك فهو متحرك بمحرّك، وهذا بدوره يحركه محرك، وهكذا. بيد أن هذا الأمر «لا يستمر إلى غير نهاية فيما يتصل بالعلل الفاعلة ـ كما تبرهن في المقالة الثانية من كتاب «الميتافيزيقا»، ولا بد من الوقوف عند علة أولى ـ هي الله («الرسائل» Epistolae، الرسالة رقم ١٣، ص٥٥ ـ ٥٦؛ وراجع «في الملكية» م١ ف٩: ٢؛ والرسالة رقم ٥ ص٢٣؛ و«الجنة» من الكوميديا الإلهية (النشيد رقم ١٣، البيت رقم ١٠٠).

والله مُحَرِّك لا يتحرك أبداً. وهو الموجود الكامل فوق كل كماله، ويبقى دائماً هو هو في كل فعل من أفعاله. والناقص هو وحده الذي يتغير؛ ولهذا فإن الله الكامل لا يمكن أن يتغير أبداً. (الرسائل، الرسالة رقم ١٣: ٧١ ـ ٧٢). فالموجودات إذن على نوعين: الله الصمد الذي لا يحتاج إلى غيره، واجب الوجود الذي يملك في ذاته علة وجوده، وسائر الموجودات وهي كلها ممكنة وليست واجبة الوجود.

وفيما يتعلق بصفات الله، يقول دانته «إن العِلّة الأولى، التي هي الله، بسيطة جداً» («المأدبة» ٣: ٢: ٤). والله عليم بكل شيء، عليم بعلم هو ذاته والله حق لا نهاية له، ونحوه يقصد عقلنا بالطبع (راجع استهلال

«المأدبة» و«في الملكية»). وفي رؤيته الواهبة للسعادة تقوم أعظم سعادة لنا. والله عادل عدلاً مطلقاً، ويحكم كل شيء بمحبة، وبرحمة؛ ويسمح مع ذلك بحدوث الشرّ، لكن الشرّ ليس من فعله بل من فعل الإنسان. والله هو الأول الذي عنه صدر كل شيء، وهو الآخر الذي يقصده كل شيء، وإليه المرجع والمآب («المأدبة» ٤: ١٢: ١٤).

العالم: أما العالم فيتألف من مادة (هيولي) وصورة. وكل الأفراد الذين منهم تتكون الحقيقة الواقعية العينية، هم صور جوهرية أو مركبة «وكل صورة جوهرية متحدة بمادة» («المطهر» النشيد رقم ١٨، البيت ٤٩ ـ ٥٠؛ وراجع «المأدبة» ٢: ١٣: ١٧). وكل الموجودات تتدرج في ترتيب مستمر. وفي الأمور العقلية يقع الترتيب صعوداً ونزولاً في درجات متواصلة من الصورة الدنيا إلى الصورة العليا، ومن الصورة العليا إلى الصورة الدنيا («المأدبة» ٣: ٧: ٦). والصورة الدنيا تتمثل في الهيولي الأولي، التي هي مبدأ التعدد والفردانية، وتحتوي بالقوة («بالإمكان)، على كل الصور» («الملكية» ١: ١٥: ٧). إن المادة هي الأصل في التفرّد (أو الفردانية). «وكل الصور موجودة بالقوة في المادة الأولى («المسألة» Quaestio ٤٥). والصورة تشارك بدرجات متفاوتة ـ في ماهية الله. (المأدبة ٣: ٣: ٥ ـ ٦). وإذا ارتفعنا في مراتب الوجود، وجدنا أولاً العناصر الأربعة التي منها تتألف كل الأجسام الأرضية، وهي: التراب، الماء، الهواء، النار. وهذه العناصر الأربعة تكوّن الهيولي (المادة) الثانية، التي تقبل صُوَراً جوهرية جديدة («الجنة» النشيد، الأبيات ١٢٤ ـ ١٢٦). وتنقسم الأجسام إلى جمادات، وأجسام حية، والأجسام الحية هي التي تملك نفوساً. والنفس في الحيوان والنبات مائتة («المأدبة» ٣: ٧: ٥).

الخلق: الله خلق كل شيء. لكن مخلوقاته إما مباشرة وهي الجواهر الخالدة، وإما غير مباشرة بواسطة العقول الملائكية التي تحرّك السموات، وتستخرج من الهيولي الصور الجوهرية، الجزئية والمتوالية للكائنات القابلة للفساد («الرسائل» ١٣: ٥٦). ومن خلال هذه السموات (أو: الأفلاك) التي تتحرك دائرياً دائماً أبداً، يقوم بتحقيق عنايته الإلهية، بحيث يؤدي كل موجود دوره المخصص له وفقاً لما قدره الله له («الجنة»، النشيد الثامن، الأبيات ٩٧ ـ ٩٩).

الإنسان: وللإنسان مكانة خاصة لأنه بين عالمين: العالم الروحي، والعالم المادي. يقول دانته: «الإنسان هو وحدة القائم في مرتبة وسطى بين (العالم) الفاسد و(العالم) الخالد» («في الملكية» ٣: ١٦: ٣). ذلك أن الإنسان مؤلف من مبدأين: الروح والجسم، وهما متحدان جوهرياً بحيث يكوّنان معاً فرداً واحداً. والروح هي الفِعل الذي يوحدّ الجسم ويشيع فيه الحياة («المأدبة» ٣: ٦: ١١).

والروح واحدة، لكنها ذات وظائف عديدة، وتحتوي في ذاتها على كمالات خاصه بالحياة المباركة، والحسيه والعقلية. ويمكن تشبيهها كما فعل ارسطو بشكل هندسي مركب، يحتوي على أشكال أقل تركيباً («المأدبة» ٤: ٧: ١٤ ـ ١٥).

والله يخلق الروح مباشرة في اللحظة التي فيها نمو الجنين في بطن أمه يحتاج إلى نفس عاقلة. تميز بالعقل «الممكن»، وهو العقل الذي يعرف حقاً وفيه توجد بالقوة كلّ الصور. («المأدبة» ٤: ٢١: ١ ـ ١٠).

الروح تتحد جوهرياً بالجسم، لكنها لا تفنى بفناء الجسم ويبرهن دانته على خلود النفس (الروح) بالبراهين الأربعة التالية:

١ ـ إجماع الحكماء على القول بخلود النفس.

٢ ـ الكمال الموجود في بني الإنسان ـ بالمقارنة مع سائر الموجودات.

٣ ـ التنبوء الصحيح في الرؤيا أثناء الأحلام.

٤ ـ وحي السيد المسيح.

ويفصّل دانته القول في البرهان الثاني ويسوق أدلة فلسفية عقلية لتأييده.

يضاف إلى هذا أن دانته يؤكد خلود النفس في القسم الثالث من «الكوميديا الإلهية» ـ أعني في قسم «الجنة» ـ على أساس أن الله خلق النفس مباشرة، وعلى الأقل في جزئها الأنبل وهو العقل (الأبيات ٣٩ ـ ٤٤)، وما يخلقه الله مباشرة هو خالد لا يقبل الفناء (الأبيات ٦٤ ـ ٧٢).

وقد خصّ برناردو ناردي Nardi مسألة «خلود

النفس» عند دانته بفصل جيد في كتابه: «دانته وثقافة العصور الوسطى» (باري Bari ط٢ ١٩٤٩، ص٢٨٤ ـ ٣٠٨). وبيّن أن المصدر الرئيسي للحجج التي ساقها دانته في موضوع خلود النفس هو شيشرون؛ أما فيما يتعلق بالحجة القائمة على الرؤيا في المنام فإن دانته تأثر بالرواقيين وبالأفلاطونية المحدثة وبابن سينا. أما الحجة الرابعة، حجة السلطة، فقد تأثر فيها دانته بالتيار المبتدىء من لاكتانس («النظم الإلهية» ٧: ٨) حتى أوغسطين («في التثليث» ١٣: ٨) وبونا ڤنتورا («في الكنيسة»، الفصل ٣، راجع نشرة كواركي حـ٦ ص٣٦) ودونس اسكوت (طبعة أوكسفورد لمؤلفاته IV, d. 43, 9. 2).

وبالجملة، فإن دانته ـ في موضوع النفس ـ قد سار على نهج فلاسفة العصور الوسطى بوجه عام. وفيما يتصل بموضوع العلاقة بين النفس والجسم أخذ بمذهب أرسطو، وهو المذهب الذي أعتنقه بالإجماع اللاهوتيون في عصره: سواء منهم أنصار الأرسططالية المعتدلة الممثلة في القديس توما، وأنصار التيار الأوغسطيني. لكنه لم يأخذ برأي ابن رشد (راجع «الجحيم» النشيد الرابع البيت رقم ١٤٤) القائل بأن النفس العاقلة جوهر مفارق اتحد بالإنسان في الفعل in operando، لا في الوجود in essendo (راجع «المطهر» النشيد رقم ٢٥ الأبيات ٦٢ ـ ٦٦).

ويرى دانته أن النفس الإنسانية مؤلفة من عقل وإرادة. وبالعقل يستطيع الإنسان أن يتعلم وأن يتأمل الحقيقة. والموضوع الأول للعقل هو مجموع الماهيات المادية وبمراعاة النظير يدرك الماهيات الروحية. وتبدأ المعرفة من الحواسّ، لا من الأفكار الفطرية؛ أما الأفكار فنحن نحصل عليها بالتجريد العقلي بواسطة المخيلة («الجنة»، النشيد الرابع، الأبيات ٤٠ ـ ٤٢). والمبادىء الأولى العقلية هي من البيّنة بحيث تبدو لنا فطرية («المطهر»، النشيد رقم ١٨، الأبيات ٥٥ ـ ٥٦).

أما الإرادة فإن فعلها خاضع للعقل الذي يقدّم لها الموضوع الذي على الإرادة أن تتوجه نحوه. لكن الإرادة حرّة، ولأنها حرّة، فإنه توجد قواعد أخلاقية («في الملكية» ١: ١٢: ١ ـ ٦)؛ وراجع «الجنة» النشيد الخامس، الأبيات ١٩ ـ ٢٢).

ويرفض دانته رأي ابن رشد الذي أنكر ـ على الأقل بحسب ما شاع عنه في العصور الوسطى الأوروبية ـ خلود النفس الفردية، وقصر الخلود على العقل الفعّال العامّ، أي عقل الإنسانية الكلية.

أما فيما يتعلق بمفهوم الفلسفة عند دانته، فإنه يقول إن الفلسفة هي كما عرّفها فيثاغورس: محبة الحكمة، ولهذا فإنها لا تعني الكبرياء والاستعلاء بل التواضع («المأدبة» ٣: ١١: ٥). وموضوعها هو الفهم، وصورتها هي ما يشبه الحب الإلهي، وعلتها الفاعلة هي الحقيقة، وعلتها الغائية هي السعادة العظمى التي تتحقق في التأمل العقلي للحقيقة (الموضع نفسه بند ١٣، ١٤).

ويصنف دانته العلوم على النحو التالي: أولاً: الفنون السبعة المكوّنة للثالوث (المنطق، النحو، الخطابة) والرابوع (الحساب، الهندسة، الفلك، الموسيقى، وفوقها الفيزياء والميتافيزيقا معاً، وفوقهما الأخلاق، وفوق العلوم كلها: اللاهوت.

ويردد دانته العبارة الأفلاطونية المحدثة المشهورة التي تقول إن الحكمة هي التشبه بالله قدر الطاقة («المأدبة» ٣: ١٤: ٣).

ويؤكد أن أكبر سعادة في «الجنة» هي التأمل العقلي لله. ذلك أن الفلسفة في أكمل درجاتها توجد في الله: إذ فيه توجد الحكمة العليا والمحبة العليا والفعل الكامل («المأدبة» ٣: ١٢: ١٢ ـ ١٣). والفلسفة الإلهية هي من ماهية الله، لأنه في الله لا يمكن وجود أمر مضاف إلى ماهيته. ويشبه دانته هذه الفلسفة الإلهية بالحكمة التي يتحدث عنها سِفر «الأمثال» (أصحاح ٨، العبارات ٢٢ ـ ٣١).

ودانته يؤكد استقلال الفلسفة عن اللاهوت وعن الوحي، لكنه يقول أيضاً باتفاق الفلسفة مع اللاهوت (راجع «الجحيم»، النشيد رقم ١١، البيت رقم ٩٧ وما يليه). كما يؤكد أن الغرض من الفلسفة هو بلوغ الغاية الزمنية (الدنيوية) التي يستهدفها الإنسان؛ والوسائل المحققة لهذه الغاية قد بيّنها العقل الإنساني («في الملكية» ٣: ١٥: ٩). ويؤكد أن الغاية الطبيعة للإنسان ما كان من الممكن تحقيقها لو لم يحصل العقل على الرضا التام فيما يتعلق بمطالبه في المعرفة.

وفي كتاب «الملكية» يوضح دانته معنى استقلال

الفلسفة، ويقيم هذا الاستقلال على أساس التمييز الدقيق بين غايتين نهائيتين للإنسان («الملكية» ٣: ١٥ : ٦) ذلك أن الإنسان، من حيث أنه يشارك في مرتبتين: مرتبة فانية، ومرتبة خالدة، لأنه مؤلف من جسم (فانٍ) ونفسٍ (خالدة) ـ فإنه وحده من بين الموجودات يملك غايتين نهائيتين، بينما لكل موجود من الموجودات الأخرى غاية نهائية واحدة. وهاتان الغايتان النهائيتان عند الإنسان هما: الغاية الدنيوية، والغاية الإلٰهية. وبسبب هذا القول هوجم دانته: فقد هاجمه Guido Vernani بعد ظهور كتاب «في الملكية» بسنوات قليلة؛ وأمر الكردينال Bertrando del Poggetto في سنة ١٣٢٩ بإحراق كتاب «الملكية»! وذلك بحجة أن هذا الكتاب مصدر خطر على العقيدة الدينية، وذلك لأن غاية الإنسان ـ فيما يزعم هؤلاء ـ وغاية الكون كله غاية واحدة فقط هي: الله.

ودانته في توكيده لاستقلال الفلسفة عن اللاهوت إنما تأثر خصوصاً بابن رشد في كتابه: «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» ـ إما مباشرة وإما عن طريق تلميذ ابن رشد في العالم اللاتيني وهو: سيجر البرابنتي siger de Brabant وأتباعه. لكن دانته لم يذهب إلى المدى الذي ذهب إليه ابن رشد في هذا الشأن.

مراجع

- F. Ozanam: Dante et la philosophie Catholique au XIII[e] siécle. Paris, 1839.

- B. Nardi: Sigeri di Brabanta nella **Divina Commedia** e le fonti di Dante. spianate, 1912.

- B. Nardi: «l'averroismo di sigieri e Dante», in studi Danteschi, XXII (1938), pp. 83-113.

- B. Nardi: «l'averroismo de «primo amico» di Danté», in studi Danteschi XXV (1940), p. 43-79.

- B. Nardi: saggi di filosofi a dantesca, Milano, 1930.

- M. Grabmann: «Siger von Brabant und Dante», in: Deutsches Dante Jahrbuch, n.5., XII (1939).

- E, Moore: Studies in Dante, 4 vols, Oxford 1896-1917 (reprinted in Oxford, 1968.

- G. Gentile: Studi su Dante. Firenze, 1965.

- E. Gilsn: Dante et la philosophie. Paris, 1939.

- H. Lilie: Dante als chrisleicher Denker, Hamburg 1955.

- K. Foster: The Mind in love. Dante's philosophy, London, 1956.

- Roon- Bassermann. Dante und Aristoteles. Das «Convivio» und die Mehrfache schriften. Freiburg, 1956.

- Enciclopedia Dantesca, 5 volumi, articoli: anima filosofia, etc, etc. Roma, Ishtuto della Enciclopedia Italiana, 1970.



زبرلاّ

(Jacomo) Zabarella

(1533 - 1589)

فيلسوف، ومنطقي، وشارح لأرسطو.

ولد في پادوڤا في ٧ سبتمبر ١٥٣٣، وتوفي في پادوڤا في ١٥ أكتوبر ١٥٨٩ ولد من أسرة عريقة. نبيلة، وورث لقب «كونت» بوصفه أكبر الأبناء. ودخل جامعة پادوڤا الشهيرة آنذاك حيث دَرَس المنطق على يد برنردينو توميتانو، ودرس الفلسفة الطبيعية عند مارك أنطونيو دي پسّري، الملقب بلقب Genna. وحصل على الليسانس في سنة ١٥٥٣، وفي سنة ١٥٦٣ خلف أستاذه توميتانو على كرسي المنطق. وبعد خمس سنوات صار أستاذاً للفلسفة الطبيعية، وبقي في هذا المنصب حتى وفاته.

وفي سنة ١٥٧٨ نشر كتابه الرئيسي في المنطق Opera Logica. وأدى ذلك إلى مجادلات عنيفة بينه وبين زميلين له في جامعة پادوڤا هما: فرنشيسكو پكولومني piccolomini، وبرنر دينو پترلا Petrella. وكان موضوع هذه المجادلات هو: التركيب المنطقي للعلم، في مقابل الترتيب الذي به يتم تحصيل العلم. وكان من رأي زبرلاّ أن الترتيب هو بحسب سهولة تحصيل العلم، بينما رأى بكولومني أنه بحسب الترتيب الذي فيه توجد الأشياء في الطبيعة. وقد هاجمه بكولومني أولاً، في كتابه: «الفلسفة الكلية في الأخلاق»؛ فردّ عليه زبرلاّ في كتاب بعنوان: الدفاع عن ترتيب المذهب». فهاجمه بكولومني بعنف أشد، وذلك في كتاب بعنوان: «المربّي السياسي» .Comes politicus

وأصدر زبرلاُ الكتب الآتية إبان حياته:

- «اللوحات المنطقية».
- «شرح على التحليلات الثانية» لأرسطو.
- «تركيب العلم الطبيعي».

وبعد وفاته نشر من مؤلفاته ما يلي:

- «في الأشياء الطبيعية» - وهو موسوعة في العلوم الطبيعية.
- شرح كتاب «الطبيعة» لأرسطو.
- شرح كتاب «في النفس» لأرسطو.
- شرح كتاب «الكون والفساد» لأرسطو.
- شرح كتاب «الآثار العلوية» لأرسطو.

وقد أنكر زبرلاّ رأي ابن رشد القائل بوحدة العقل، وقال بما قال به الاسكندر من أن النفس العقلية هي الصورة المصوِّرة للإنسان، وأدى به إلى إنكار خلود النفس. كذلك قال إن العقل الفعّال هو الله، وأنه هو الذي يضيء صور المخيلة ويجعلها معقولة للعقل، والعقل منفعل من حيث أنهُ يدفع إلى التفكير بواسطة المخيلة المضيئة، وفعّال من حيث هو يستخلص الصورة المعقولة من الخيال ويحكم عليها. والعقل يدرك ليس فقط الكليات، بل وأيضاً الجزئيات.

وأهم إسهام له في المنطق هو في مناهج البحث العلمي. وله في هذا الباب فصل في كتابه Opera Logica بعنوان: «في المناهج»، وفصل آخر بعنوان: «في التحليل» de regressu؛ وكتاب بعنوان: «الدفاع عن

ترتيب التعليم». والمنهج الذي دعا إليه يقوم على الانتقال من الآثار المحسوسة إلى اكتشاف العلل الحسّية (وهذا هو منهج التحليل)، ثم العودة إلى الوراء (المنهج الإرتدادي) من أجل إعادة تركيب الأثر (أو الناتج) من خلال عِلَله (وهو المنهج البرهاني التركيبي). وهو ينعي على التعريف والتقسيم أنهما لا يقدمان معرفة جديدة.

وكان لمنطق زبرلاّ تأثير واسع في ألمانيا، عند نهاية القرن السادس عشر وطوال القرن السابع عشر، خصوصاً عند اللاهوتيين البروتستنت، الذين استخدموه لمحاربة منطق راموس ومنطق الاسكلائيين كذلك كان لمنطقه تأثير في جالليو.

نشرات مؤلفاته

طبع كتابه الرئيسي: Opera logica في ڤينسيا ١٥٧٨، ١٥٨٦، ١٦٠٠، ١٦١٧؛ وفي ليون ١٥٨٧؛ وفي بازل ١٥٩٤؛ وفي كولونيا ١٥٩٧ (وأعيد بالأوفست في هلدسهيم ١٩٦٦) وطبع كتاب Tobulae logica في بادوڤا ١٥٨٠ الخ. وطبع شرحه على «التحليلات الثانية» في ڤينسيا ١٥٨٢. وكتاب «الدفاع عن ترتيب التعليم»، في بادوڤا ١٥٨٤. وكتاب «تركيب العلوم الطبيعية» في ڤينسيا ١٥٨٦. وكتاب «في الأشياء الطبيعية» في ڤينسيا ١٥٩٠. وشرح كتاب «الطبيعة» لأرسطو في ڤينسيا ١٦٠١. وشرح «الكون والفساد» وشرح «الآثار العلويّة» في فرانكفورت ١٦٠٢، وشرح كتاب «في النفس»، في فينسيا ١٦٠٥.

مراجع

- H.Ritter: Gesch. d. neueren philosophie, IX, Hamburg 1850, pp. 701-726.

- F. Troilo: averroismo e aristolelismo padovano Padova, 1939.



السامي

Sublime (F.E.I.); Erhabene (D.)

اللفظ اليوناني ὕψος معناه الارتفاع إلى أعلى، وكان يطلق في البداية على السمّو الذاتي في حالة إلقاء الشعر وما يؤدي إليه ذلك من تطهير (كاترسس) للنفس ثم أطلق على نوع الانتاج الشعري: فوصف شعر يوريفيدس بالبساطة، بينما وصف شعر اسخولوس بالسموّ. وقسّم الأسلوب إلى ثلاثة أنواع: سامي، ومعتدل، وبسيط.

وأول كتاب في العصر اليوناني ـ الروماني خصص لدراسة «السامي» في الأسلوب هو كتاب «في السامي» Περὶ ὕψους الذي نسب إلى لونجينوس Longinus (القرن الثالث بعد الميلاد)، لكنه في الحقيقة من تأليف مؤلف مجهول عاش في القرن الأول الميلادي، وهو يقتصر على البحث في الأسلوب الأدبي السامي، ولا يتناول المعنى الأعم للسامي. وفيه ينقد رأي شيشرون في الخطابة حين يرجع «السامي» إلى صيغ في الأسلوب. أما صاحب هذا الكتاب المجهول المؤلف فينعت «السامي» بأنه ما يشتمل على القوة التي تسمو بالنفس، وتؤدي إلى الجذبة الشعرية، وإلى الاعجاب الممزوج بالاندهاش. ويقول إن «السامي» ينفجر كالصاعقة. ويفعل فعل «الناي الذي يحدث الجذبة في الراقصين». وينبغي تمييزه من المبالغة والتكلف والصنعة المبهرجة. وهو يحدث انطباعاً مستمراً باقياً. وبالجملة فإن «السامي» «رنين روح كبيرة».

وكان روبرتلّو Robertello هو الذي اكتشف مخطوط هذا الكتاب ونشره في سنة ١٥٥٤. وبعد ذلك بمائة وعشرين سنة اهتم به الناقد الفرنسي الشهير بوالو Boileau، وترجمه إلى الفرنسية في سنة ١٦٧٤. وفي بداية القرن الثامن عشر جاء ج أديسون G. Addison فميز بين «السامي» و«الجميل». لكنه ظل أيضاً في نطاق الأسلوب الأدبي.

أما أول من نقل معنى «السامي» إلى ميدان الفلسفة وعلم الجمال بخاصة فهو ادموند بيرك (١٧٢٩ ـ ١٧٩٧) Burke في كتابه: «بحث فلسفي في أصل أفكارنا عن الجميل والسامي» (١٧٥٦؛ ط٢ ـ وقد أضيف إليها «قول في الذوق» ـ سنة ١٧٥٧؛ ط٨ ١٧٧٦). إن بيرك في هذا الكتاب يبحث في الأسباب المولّدة للشعور بالسمّو الذي خاصيته هي أن يملأ النفس ويستبعد أي شعور آخر. يقول: «إن كل ما من شأنه أن يثير ـ على نحو ما ـ أفكار الألم أو الخطر، أعني كل ما هو رهيب أو كل ما يمسّ الموضوعات المحسوسة، أو يفعل فعلاً شبيهاً بالإرهاب ـ هو مصدر للسامي، أي أنه قادر على إحداث أقوى انفعال تستطيع النفس الشعور به».

ومن رأيه أن «السامي» يقوم في عواطف وصُوَر من شأنها أن تولّد توتراً جسمّياً قويّاً ـ بينما الجميل هو على عكس ذلك: «إنه يقوم في العذوبة وفي الإحساسات التي تهدّىء الأعصاب». ويقول: «إن عظم الأبعاد سبب قويّ للشعور بالسامي». و«اللانهائي من شأنه أن يملأ النفس بالرهبة الممتعة». والخلاء، والظلمة، والوُحْدة، والصمت، وكل ما يتجاوز الإحساس، وكل ما يولد الشعور بقوة خارقة ـ من شأنه أن يولّد ـ على نحو غير معقول ـ الشعور بالسامي. وبهذا المعنى فإن السامي لا

يتولد من السرور، فهذا شأن الجميل، ولا من الحب النزيه للموضوع. ولهذا فإن الجميل يستبعد السامي، والسامي يستبعد الجميل.

وواضح ما في آراء بيرك هذه من نزعة حسّية. ومن هنا أثارت آراؤه الكثير من المجادلات والمعارضات. وانصب النقد خصوصاً على الدور الذي يعزوه إلى الإرهاب أو الرهبة والتخويف، لأن الإرهاب لا يتفق مع المعنى الجوهري في «السامي». كذلك نجد دوجلد استيورت (١٧٥٣ ـ ١٨٢٨) في بحث كتبه بعنوان: «في السامي» (في السلسة الثانية من كتابه: «أبحاث فلسفية») يأخذ على بيرك تعريفه فكرة «السامي» على أنها فكرة واحدة ذات أصل واحد. وهذه الفكرة هي القوة المقترنة بإعجاب من طبيعة دينية. ويرى في «السامي» أنه خاتمة العملية التكوينية التي تطوّر الإنسان صوب الروحية.

وحاول موسى مندلزون Mendelsohn في سنة ١٧٥٨ أن يحدد خصائص «السامي» وتأثيراته، فقال: «يقال عن شيء ما إنه سام، إذا كانت درجته الخارقة في الكمال قادرة على إثارة الإعجاب. وبهذا المعنى يستخدم أيضاً اللفظ «سامي» في العلوم المجردة (موسى مندلزون: طبعة اليوبيل لمؤلفاته، ط١، ص١٩٣؛ سنة ١٩٢٩ وما يليها). فيقال مثلاً عن حقيقة إنها «سامية»، إذا كانت تتعلق بماهية كاملة مثل: الله، العالم، والنفس الإنسانية، أو إذا كانت في اكتشافها والتأمل فيها تحتاج إلى مجهود عقلي كبير» (الكتاب نفسه، ط١ ص١٩٤). ويميّز مندلزون في الفنون الجميلة والعلوم بين نوعين من الإعجاب والكمال: (١): الأول حين يكون الموضوع فيه من الصفات ما يجعله يثير الإعجاب؛ (٢): والثاني حين يملك الفنان من البراعة والعبقرية وقوة الخيال، والقدرة على التعبير ما يجعله جديراً بالإعجاب.

ثم جاء امانويل كنت فتناول معنى «السامي» في عدة مواضع من كتبه، وفي رسالة خاصة. فهو في سنة ١٧٦٤ يذكر من بين الأمور التي تحدث الشعور بالسامي ما يلي: «التصور الرياضي لعظمة بناء العالم عظمة لا يحيط بها العقل، وتصورات الميتافيزيقا للسرمدية، وللعناية ولخلود النفس الإنسانية» (كنت: مجموع مؤلفاته طبع الأكاديمية حـ٢ ص٢١٥). فالعظمة إذن علامة على ما يثير الشعور بالسامي. ويأخذ على الفلاسفة الإنجليز: هيوم Hume وبيرك وهوم Home تفاهة وسطحية أحكامهم الذوقية. ويربط بين معنى الجميل والسامي وبين الأخلاق فيقول: إن الشعور بالجميل يقوم على فضيلة مكتسبة. بينما الشعور بالسامي يقوم على مبادىء أخلاقية. ويلخص رأيه هذا بقوله: «إن السامي يثير؛ بينما الجميل يفتن» (الكتاب نفسه، ص٢٠٩).

وفي كتابه «نقد ملكة الحكم» يميز كَنْت بين السامي الرياضي، والسامي الديناميكي. في السامي الرياضي ـ وهو مرتبط بفكرة المقياس، مقدار بعض موضوعات الطبيعة يوقظ فكرة المقدار المطلق الذي يصطدم به عجز الخيال، ويثير قوة العقل القادر وحده على تجاوز كل مقياس تدركه الحواس، وعلى الارتفاع إلى فكرة اللامتناهي. أما في السامي الديناميكي فإن قوة الطبيعة في تجلياتها الأشدّ عنفاً تجعلنا نحسّ بضآلة قوتنا الفيزيائية، وفي مقابل ذلك تعطينا الشعور بمصيرنا فوق الحِسّي، هذا المصير الذي يكشفه العقل العملي، الذي به يتأكد تفوّق الروح على الطبيعة حتى لو حدث لها أن انهارت أمام قوّتها.

ويحاول كنت أن يثبت أنه ليس من الطبيعة والحواس يصدر الشعور بالسامي، بل هو يصدر عن أنفسنا، إنه في داخلنا وهو واحد في كل واحد منا، وبهذا الشرط يمكن أن يكون كلياً وضرورياً. يقول كنت: «إن الطبيعة سامية في ظواهرها التي يثير عيانها فكرة اللانهائية. وهذا لا يمكن أن يحدث إلاّ بواسطة حجز أكبر مجهود يقوم به الخيال لتقدير عظمة أي موضوع. ومن وجهة نظر التقدير الرياضي للعظمة فإن الخيال يمكن أن يقدر على إدراك أي موضوع، ابتغاء إعطاء التقدير مقياساً يكفي، لأن التصورات العددية للذهن ـ بواسطة التقدم المتوالي ـ يمكنها أن تقوم بتقدير أي مقدار قابل للتناسب مع أي مقدار معطي». (كنت: «نقد ملكة الحكم»، ترجمة فرنسية ص٩٤ باريس ١٩٧٤).

ومن كنت ننتقل إلى الشاعر فريدرش شلر. فنجده في سنة ١٧٩٢ ربط من ناحية بين الشعور بعجزنا ومحدوديتنا عن الإحاطة بموضوع ما، ومن ناحية أخرى بالشعور بتفوقنا الذي لا يخشى أي حدود» (شلر: مؤلفاته، الطبعة الوطنية سنة ١٩٤٣ وما يليها حـ٢ ص١٣٧). وهو يصف بـ «السامي» الموضوع الذي يقاوم

الحساسية وفي نفس الوقت يراه العقل مقبولاً، وهكذا هو يسرّ بفضل القدرة العالية، بينما يؤلم بسبب القدرة المنحطة» (الكتاب نفسه ص١٣٨). وفي الرسالة التي نشرها سنة ١٧٩٣ عن «السامي» يرد شلر إلى غريزتين، هما: غريزه الامتثال، وغريزة المحافظة على الذات - شكلي السامي وهما: السامي النظري والسامي العملي. ويبحث شلر في النوع الثاني بالتفصيل، ويقسّمه إلى السامي التأملي، وإلى السامي الوجداني (البكوسي). والسامي الوجداني (الباثوسي) يكوّن حجر الزاوية في نظريته في السامي بعامة، لأنه بالنسبة إلى شلر الشاعر «يحقق القانونين الأساسيين في كل فن تراجيدي. وهذان القانونان هما: عرض الطبيعة المنفعلة؛ وعرض الاستقلال الأخلاقي في الألم - ويقول شلر إن الشعور بالسامي «شعور مختلط»؛ وبذرته موجودة في كل إنسان. لكن لا بد من تنمية هذا الشعور بواسطة الفن. ويتميز السامي من الجميل بأن السامي يتعلق «بالجنّي المحض» في الإنسان، أي أنه يميز الإنسان الأخلاقي من الإنسان الحسيّ، ويعتاده خارج العالم الحسيّ. لكن في «الجميل المثالي» يتوافق السامي مع الجميل.

ورأي شلنج Schelling في كتابه: «مذهب المثالية المتعالية» (سنة ١٨٠٠) أنه لا محل للتعارض بين السامي والجميل «ذلك لأن الجميل المطلق هو أيضاً سام، والسامي إن كان حقيقياً فإنه جميل أيضاً» (شلنج: مجموع مؤلفاته، نشرة سنة ١٨٥٦ - ١٨٦١، حـ٣ ص٦٢١). بل فقط تعارض كميّ» (الكتاب نفسه حـ٥ ص٤٦٩). وفي التاريخ، خصوصاً تاريخ الفنون، السامي هو خاصية القدماء، والجمالُ خاصية المحدثين والرومنتيك.

أما هيجل فعالج موضوع «السامي» خصوصاً في كتابه: «فلسفة الدين». فيقول إن «ديانة السموّ» - والسموّ هنا بمعنى الترهيب والتخويف - تتجلى في الدين اليهودي. وهي مرحلة من مراحل التطور التاريخي للروح المطلقة. فلأول مرة يتصوّر الله على أنه «فردية روحية»، وأنه «ذاتية»: إنه الواحد المطلق الذي لا يحتوي في قدرته اللامحدودة على أي شيء محدود. وهكذا نقل هيجل فكرة «السامي» من ميدان علم الجمال إلى ميدان الدين.

مراجع

- K. Seidl: Zur Geschichte des Erhabenheitsbegriff. Berlin, 1899.

- Gt. Souriau: «le sublime», in Revue d'esthetique, 1966, pp. 266-289.

- H. J. Hofmann: Die lehre von Erhabene bei Kant und seinen Vorgän, 1919.

- K. Albert: Die lebre vom Erhaben in der Aesthetik des deutschen Idealismus. Diss. Bonn 1950.

- K. Vietor: «Die lebre des Erhabene in d. deutsch. literatur», in Geist und Form, 1952, pf. 134-166.

سعديا الفيومي

(٨٨٥ ـ ٩٤٢م)

مفكر وحبر يهودي وفيلسوف لاهوتي، وهو سعديا بن يوسف جاؤن.

ولد في أبو صوير (محافظة الفيوم) سنة ٨٨٢م. ثم نفي أبوه من مصر، وسافر إلى فلسطين وتوفي في يافا. وهنا في فلسطين تعلم سعديا من أبو كثير يحيى بن زكريا الكاتب الطبري (نسبة إلى طبرية ـ فلسطين). ولكنه لما كان لا يزال في مصر ألّف كتابين، وجرت له مراسلات مع الحبر إسحاق بن سليمان الاسرائيلي القيرواني. وليست لدينا معلومات عن حياته في الفترة ما بين سنة ٩٠٥م و٩٢١م. كما أننا لا نعرف السبب في مغادرته لمصر. وكان في حلب في سنة ٩٢١. ومن حلب سافر إلى بغداد، فوصلها في سنة ٩٢٢.

ولما صار في العراق التحم في الصراع الذي كان قائماً آنذاك بين هارون بن مائير، رئيس مدرسة أورشليم، وبين زعماء الجالية اليهودية في العراق، وهو صراع كان يدور أساساً حول تحديد مواعيد الأعياد اليهودية والتقويم اليهودي بعامة (رأس السنة، الفصح، الخ). وقد ناصر سعديا زعماء الجالية ضد هارون بن مائير. وفي الوقت نفسه أخذ في الرد على القرّائين، وعلى بعض الهراطقة اليهود مثل حيوي البلخي.

وعُيّن رئيساً لمدرسة سورا، كبرى المدارس اليهودية في العراق. لكنه وقع في صراع مع زعماء الجالية اليهودية في العراق، اضطر في إثره إلى التخلي عن منصب الجاؤن. وتوفي في سنة ٩٤٢.

إنتاجه الفلسفي

كان سعديا أول كاتب يهودي يكتب باللغة العربية. وكان بذلك قدوة لخلفائه من «الجيونيم» الذين صاروا يكتبون خصوصاً باللغة العربية.

وإنتاجه العلمي يتناول ميدانين «الهالاخاة»، والعقائد الدينية. والهالاخاة (من الجذر العبري: هلخ = ذهب) هي الشريعة أو الفقه اليهودي، وتشتمل على الأحوال الشخصية والشؤون الاجتماعية والقومية والعلاقات الدولية وسائر المعاملات والسُّنَن اليهودية ـ تمييزاً لها من «الهاجادا» التي تتناول الشؤون غير القانونية. وقد كتب سعديا عدة رسائل في «الهالاخاة»، وقد جمع الكثير منها ونشرها J. Muller في باريس سنة ١٨٩٧. وتشتمل على رسالة في الميراث، ورسالة في الوصايا الـ٦١٣؛ تفسير قواعد التأويل الثلاث عشرة؛ أجوبة مجموعة.

أما مؤلفاته في (العقائد) الدينية فهي التي تهمنا هنا. وكتابه الرئيسي في هذا الميدان هو: «كتاب الأمانات والاعتقادات»، وقد كتبه باللغة العربية. ونشر النص العربي س. لانداور S. Landauer سنة ١٨٨٠. وترجمه إلى الإنجليزيه س. روزنبلات S. Rosenblatt بعنوان Book of Beliefs and opinions سنة ١٩٤٨. وكان قد ترجمه إلى اللغة العبرية يهوداً بن طبّون في سنة ١١٨٦م بعنوان: «سِفِر امونوت وهاديعوت» (طبع في القسطنطينية سنة ١٥٦٢). وفي سنة ١٩٧٠ قام ي. كفح

بإعادة طبع الأصل العربي مع ترجمة عبرية جديدة.

ويبدو بوضوح من هذا الكتاب أن سعديا كان متأثراً تأثراً كبيراً جداً بمذهب المعتزلة المسلمين. وفي الوقت نفسه تأثر بفلسفة أرسطو وبأفلاطون وبالرواقية من خلال الترجمات العربية للمؤلفات اليونانية، لأنه لم يكن يعرف اللغة اليونانية، وإنما كان يعرف فقط اللغة العربية واللغة العبرانية.. بل نستطيع أن نقرر أن علمه بالفلسفة اليونانية لم يكن مباشراً وعن طريق النصوص اليونانية المترجمة إلى العربية، وإنما كان من خلال تأثر المتكلمين المسلمين، خصوصاً المعتزلة، لأنه لا ينقل نصوصاً بحروفها عن ترجمات كتب أرسطو وأفلوطين وما نقل إلى العربية من آراء للرواقيين.

وقد أثر هذا الكتاب في الفلاسفة اليهود في العالم الإسلامي، مثل: بحيا بن فاقودة، وموسى بن عزرا، وابرهيم بن عزرا، وابرهيم بن داود. أما موسى بن ميمون فلم يذكر اسم سعديا، وإن كان يهاجم بعض آرائه دون ذكر لصاحبها.

ويقول سعديا إنه ألّف هذا الكتاب ليقدم إلى إخوانه في الدين من اليهود دليلاً يهتدون به في مواجهة التشويش الذي أحدثته الفرق الدينية والمنازعات الكلامية التي سادت القرن العاشر الميلادي، ومن أجل محاربة المبتدعة اليهود مثل حيوي البلخي. فهو في الجملة جدال ضد الفرق والمذاهب التي رأى سعديا أنها ضالة أو منحرفة عن جادة الديانة اليهودية، كما تصورها سعديا.

وعلى غرار كتب علم الكلام الإسلامية، بدأ سعديا كتابه هذا بالكلام عن المعرفة، فقال إن مصادرها ثلاثة (١) الإدراك الحِسّي؛ (٢) المبادىء الضرورية؛ (٣) البرهان العقلي بالقياس المنطقي. ثم أضاف إلى هذه المصادر الثلاثة التي يقول بها الفلاسفة مصدراً رابعاً هو النقل الديني الصحيح. ويرى سعديا أن هذا المصدر ضروري لمن لا يستطيعون التفكير العقلي المنطقي.

ويرى سعديا اتفاق المعقول والمنقول الصحيح، ويؤكد أنه لا تعارض بين ما جاء في النصوص الدينية وما يقرره العقل. لكنه اضطر في سبيل هذا إلى الاعتماد على التأويل حينما لا يتفق النص الديني في الظاهر مع ما يقضي به العقل.

وبعد هذا المدخل الأبستمولوجي، يتناول سعديا العقائد الرئيسية. وهنا نراه ينقل عن المعتزلة مجمل آرائهم في هذه المسائل، ولا يكاد يختلف عنهم في شيء.

فهو يبدأ كتابه ـ بعد هذه المقدمة ـ بالكلام عن الخَلْق، ويقرر أن الخالق خلق الكون من العدم. ويسوق على هذا أربعة براهين: الأول منها يستند إلى أرسطو، والثلاثة الباقية مستمدة من علماء الكلام المسلمين.

وبعد أن ساق هذه البراهين الأربعة، أخذ في الرد على مذاهب المخالفين في هذا الباب: مثل مذهب القائلين بأزلية العالم (بأن العالم قديم)، ومذهب الشكّاك الذين ينكرون إمكان معرفة وجه الحق في أمر الخلق.

ثم ينتقل سعديا إلى البحث في الله. فيقول إن الله هو خالق كل الوجود المادي، لكنه لا يمكن أن يكون وجوده من مادة، لأنه لو كان من مادة لكان غيره هو خالقه. ولما كان الله ليس بمادي، فإنه لا يخضع لأعراض المادة: من كم وكيف ولهذا لا يمكن أن يكون إلاّ واحداً أحداً. ويقوده هذا إلى وصف الله بالصفات الثلاث الجوهرية، وهي: الحياة، والقدرة، والحكمة. ووصف الله بهذه الصفات لا يتضمن القول بالكثرة في ذات الله، بل هذه الصفات هي عين ذاته. والله لم يضطر إلى خلق العالم، بل خلقه بمحض إرادته. وقد خلقه ليعبده المخلوقون بالتزام أوامره ونواهيه، وهو ما يؤدي بهم إلى السعادة.

وحتى الآن يشعر القارىء بأنه إنما يقرأ كتاباً في علم الكلام الإسلامي على مذهب المعتزلة. وليس لسعديا في هذا القسم أي رأى انفرد به عن المتكلمين المعتزلة المسلمين. إنما هو تلخيص أولى بسيط لكتاب معتزلي في علم الكلام.

وكما أخذ عن المعتزلة المسلمين آراءهم في الإلهيات، كذلك فعل في ميدان الأخلاق. فقد قال إن الإنسان حرّ مختار في أفعاله وبرر ذلك بأن قال إن من إكرام الله للإنسان أن جعله يكتسب الجزاء الحسن بواسطة أفعاله التي هو مسؤول عنها. ولهذا يجب أن يكون الإنسان حرّ الإرادة، وإلاّ لم يكن مسؤولاً عن أفعاله، وكانت مجازاة الله له بالحسنى أو العذاب ظلماً لا

يليق بالذات الإلهية. وثم دليل آخر على حرية إرادة الإنسان وهو شعوره بأنه لا يمنعه مانع من ارتكاب ما يشاء من أفعال بحسب الطاقة الإنسانية. ويحاول سعديا التوفيق بين حرية إرادة الإنسان وبين علم الله السابق، فقال إن علم الله ليس هو السبب في أفعال الإنسان، ولهذا فإنه لا يحد من اختيار الإنسان. والله إنما يعلم فقط نتيجة ما يفعله الإنسان بإرادته الحرة.

ويتساءل سعديا: لماذا يسعد الشرير في هذه الدنيا، ويشقى الطيب الخير؟ ولا يجد جواباً عن هذه المعضلة إلاّ بالقول بأن ثم توازناً بين الشقاء في هذه الدنيا وبين الجزاء الحسن في الآخرة. فالطيب الذي يشقى في هذه الدنيا سينال الجزاء الحسن الأوفى في الآخرة.

وفي الفصل الأخير من كتاب «الأمانات والاعتقادات» يتناول سعديا الموضوعات التالية: بعث الموتى، والمسيح الموعود، والخلاص. ويطيل القول في واجبات الإنسان في هذه الدنيا كيما يحصل على السعادة الحقة. وهو يقول إن البعث سيحدث بعد خلق عدد معين من النفوس.

وكان سعديا في الفصل الثالث من هذا الكتاب قد تناول موضوع الأوامر والنواهي. فقال إن الأوامر والنواهي التي أعطاها الله لبني إسرائيل تنقسم إلى نوعين: نوع يقضي به العقل، ويستطيع الإنسان أن يكتشفه بعقله؛ ونوع يقوم على المنقول في الشريعة، ولا أساس له في العقل. والقوانين العقلية تندرج تحت ثلاثة مبادىء عقلية أساسية: الأول هو أن العقل يتطلب أن يشكر المرء لمن أحسن إليه. ولهذا فمن المعقول أن يأمر الله الإنسان بشكره وحمده بواسطة العبادة. والثاني هو أن العقل يقتضي ألا يسمح الشخص العاقل بأن يُهان. ولهذا فإن ما يقتضيه العقل هو أن يمتنع الإنسان من إهانة الله، وذلك بأن يحلف باسم الله زوراً، أو بأن يصفه بصفات التشبيه بالإنسان. والمبدأ الثالث هو أن العقل يقتضي ألا يضرّ الناس بعضهم بعضاً. ولهذا كان من المعقول أن ينهي الله عن السرقة، والقتل، والزنا وإيذاء الغير بأية طريقة من الطرق.

وعلى الرغم من أن القوانين النقلية لا أساس لها من العقل، فإن سعديا يقول إن من الممكن أن نجد لها سنداً من العقل، أو أن نستكشف فيها وجه الحكمة. فمثلاً النهي عن العمل في يوم السبت يمكن تبريره بأن الراحة من الأعمال المادية في يوم السبت تمكّن من التفرغ للتأملات الروحية في يوم معين من أيام الأسبوع.

وكان سعديا أول من قام بترجمة عربية للعهد القديم من الكتاب المقدس ويبدو أنه بدأ بإعداد ترجمة كاملة لكل أسفار العهد القديم، مشفوعة بتفسير واسع قصد به إلى المثقفين من القراء. ثم تلا ذلك بترجمة ميسّرة تجمع بين النقل والتفسير. ولم يلتزم فيها بالترجمة الدقيقة بل لجأ إلى التلخيص والتيسير أحياناً.

وفي تفسيره حاول استبعاد كل ما يدل على التشبيه بالإنسان.

وثمّ خاصية أخرى لهذه الترجمة الموسّعة هي أنه تابع الترجوم المنسوب إلى يونا ثان في ترجمة أسماء الإعلام الواردة في الكتاب المقدس ـ وهو أمرٌ أخذه عليه إبراهيم بن عزرا (في شرحه على سفر التكوين اصحاح، عبادة رقم ٢١).

وتوخى سعديا في ترجمته هذه أمرين: أن يكون الكلام مقبولاً في العقل، وأن يكون سهلاً في الفهم. ومن أجل الأمر الأول استبعد كل ما يشعر بالتشبيه (أي المشابهة بين الله والإنسان)؛ ومن أجل الأمر الثاني التزم الأسلوب العربي الفصيح والاستعمال اللغوي العربي، مطرّحاً ما يشعر بالأصل العبراني، وكان يضيف كلمات لمزيد من الوضوح في الترجمة العربية، ويحذف كلمات من الأصل العبراني لا تتسق مع الأسلوب العربي. وفضلاً عن ذلك أورد أسماء عربية للأشخاص والأماكن الواردة في الأصل العبراني حينما كان يرى أن في ذلك ما يعين على الفهم.

وقد فقد معظم هذه الترجمة، ولم يبق منها إلاّ شذرات قليلة.

أما تفاسيره للكتاب المقدس فقد عثر على شذرات منها ضمن مجموعة «جنيزة» مصر القديمة في القاهرة.

وفي القرن العاشر الميلادي أيضاً قام أحد القرّائين، ويدعى يافث بن إيلي هاليفي بترجمة الكتاب المقدس العبراني كله إلى اللغة العربية، وزوّد ترجمة بشروح وفيرة. وقد فقدت هذه الترجمة هي الأخرى.

ثبت مؤلفاته

أورد ابن النديم في كتابه «الفهرست» (ص٢٥، طبع بيروت ١٩٨٨) ثبتاً بمؤلفات سعديا الفيومي، هذا نصّه:

«ومن أفاضل اليهود وعلمائهم المتمكنين من اللغة العبرانية ـ ويزعم اليهود أنها لم تَرَ مثله: الفيومي. واسمه سعيد، ويقال: سعديا. وكان قريب العهد، وقد أدركه جماعة في زماننا.

وله من الكتب: كتاب المبادىء؛ كتاب الشرائع؛ كتاب تفسير «إشعياء»؛ كتاب تفسير التوراة نَسقاً بلا شرح، كتاب الأمثال، وهو عشر مقالات؛ كتاب تفسير أحكام داود؛ كتاب تفسير النكت، وهو تفسير زبور داود عليه السلام؛ كتاب تفسير السفر الثالث من النصف الآخر من التوراة: مشروح، كتاب تفسير كتاب أيوب؛ كتاب إقامة الصلوات والشرائع، كتاب العبور، وهو التاريخ».

واللافت للنظر في هذا الثبت أنه لم يذكر كتاب «الأمانات والاعتقادات».

وقد نشر دارنبور ما تبقى من مؤلفاته بعنوان:

Oeuvres complétes, éd. par J. Derenburg, 5 vols, 1893.

مراجع

- Saadia Anniversary volume, 1943, including bibliography compiled by A. Freimann.

- E. I. J. Rosenthal (ed.): Saadia studies, 1943.

- L. Finkelstein (ed.): Rab Saadia Gaon. Studies in his honour, 1944.

- H. Malter: life and Works of saadiah Gaon, 1921, 2[d] ed. 1970.

- A. Hollander: Saadyah Gaon ben Josef Ge'on sura, 1958.

- Jacob Guttmann: Die Religinsphilosophie des saadia, 1882.

- M. Ventura: la philosophie de saadia Gaon, Paris, 1934.

- J. Unna: Der Gaon Saadia, sein leben und seine werke, 1926.

سوزو

Suso (Heinrich)

(e. 1295 - 1366)

متصوف فيلسوف ألماني؛ اسمه الأصلي الألماني Seuse والإسم باللاتيني Suso ولد في كونستانس حوالي سنة ١٢٩٥ والتحق، وهو في الثالثة عشرة من عمره بدير للدومنيكان في تلك المدينة. وفي سن الثانية عشرة شعر بقوة اتجاه نحو الزهد. فبدأ بالرياضات العنيفة. لكنه ما لبث أن تبين له أن الكمال في الطريق الصوفي ليس بقسوة الرياضات، بل بالتسليم لإرادة الله.

وقد بدأ دراساته في بلدته كونستانس. ويلوح أنه واصلها بعد ذلك في المعهد العام studium generale في اشتراسبورج. وفي سنة ١٣٢٤ أو ١٣٢٥ سافر إلى كولونيا (كيلن) لإكمال دراساته في اللاهوت، وذلك في «المعهد العام»، حيث تتلمذ على السيد إكهرت. وهو في سيرته الذاتية. يتحدث عن اكهرت بحرارة واعجاب يدلاّن على قيام علاقة صوفية وثيقة بينهما. وتتلمذ أيضاً على اكهرت في تلك المدة تاولر فصار كلاهما أبرز تلاميذ السيد اكهرت؛ والثلاثة يكونون منظومة فريدة في تاريخ التصوف الألماني.

وعاد سوزو إلى كونستانس حوالي سنة ١٣٢٩، وأمضى مدة في التدريس بدير الدومنيكان الآنف الذكر، والذي صار رئيساً له فيما بعد.

وفي هذه الفترة، أعني من سنة ١٣٢٩ إلى ١٣٣٦ ألّف كتابين مهمين هما: «كتاب الحكمة الأبدية»، و «كتاب الحقيقة». وفي هذا الكتاب الثاني دافع عن السيد اكهرت علناً وبحماسة، وكان إكهرت قد صدر قرار بإدانته في سنة ١٣٢٦ بسبب آرائه الصوفية. فأصدر المجمع الديني المحليّ في بروج Bruges قراراً بعزله من رئاسة هذا الدير، في سنة ١٣٣٦.

فلما عُزل، استمر مع ذلك يقيم في هذا الدير. وراح يطوف البلاد الواقعة في جنوب ألمانيا وشمال شرقي سويسرا لإلقاء المواعظ التي كان يوجهها إلى الرهبان والراهبات، وإلى عامة الناس في وقت معاً.

وفي سنة ١٣٣٩ اضطر دير الدومنيكان في

كونستانس إلى إغلاق أبوابه، لأنه رفض إطاعة تعليمات لدفج الباڤاري، حاكم باڤاريا (جنوب ألمانيا) الذي كان آنذاك في نزاع عنيف مع البابا يوحنا الثاني والعشرين فتشتت رهبان هذا الدير. وذهب سوزو مع بعض إخوانه الرهبان إلى ديسنهوفن Diessenhoven في مقاطعة تورجاو Thurgau (سويسرة). وأصبح سوزو رئيساً لهذا الدير في سنة ١٣٤٣. كما أن هؤلاء الرهبان المطرودين ما لبثوا أن عادوا إلى كونستانس في سنة ١٣٤٦. لكن سوزو ما لبث في سنة ١٣٤٨ أن اضطر إلى مغادرة كونستانس والذهاب إلى أولم Ulm (في جنوب ألمانيا). وفي مدينة أولم أمضى الثماني عشرة سنة الأخيرة من حياته. وتوفي في ٢٥ يناير ١٣٦٦).

وفي سنة ١٨٣١ رد إليه اعتباره البابا جريجوريوس السادس عشر. وصار يحتفل بعيده عند الدومنيكان في ٢ مارس من كل عام.

إنتاجه

قبل وفاته بأربعة أعوام، جمع سوزو كل ما كان كتبه قبل ذلك في مجلد واحد عنون بعنوان: «النسخة» Exemplar. وقدّم له بترجمة ذاتية.

وهذه الترجمة الذاتية كانت تسجيلاً كتبته إحدى الراهبات الدومنيكانيات، وتدعى Elisabeth Staglin، وكانت تقيم في دير Toss. وكان سوزو هو مرشدها الروحي، وقد أفضى إليها باعترافات شخصية بين فيها السبل التي سلكها في طريق اكتماله الروحي: فذكر لها رياضاته الروحية، وألوان الزهادة التي أخضع نفسه لها، والألطاف الروحانية التي منحها الله له، والصعوبات التي صادفها وكيف تغلب عليها وقد سجلت هذه الراهبة كل هذه الاعترافات كتابة دون علم مُرشدها سوزو. فلما علم بذلك، تضايق في أول الأمر. وما لبث أن بين أن في هذه الإقرارات فوائد لمن يسلكون طريق التصوف. فأخذ النسخة التي كتبتها هذه الراهبة وراجعها وصححها. وأضاف إليها قسماً ثانياً، عبارة عن رسالة تعليمية في التصوف عَرَض فيها أولاً الطريق الذي ينبغي على المريد سلوكه. وحاول في الفصول الثمانية الأخيرة (٤٩ ـ ٥٦) أن يبين الطريق الصحيح للاتحاد بالله، وأن ينقد التصورات الخاطئة لدى بعض الصوفية.

والكتاب الثاني في «النسخة» هو «كتاب الحياة الأبدية» وقد ألّفه حوالي سنة ١٣٣٥. وهو مكتوب على شكل حوار بين الخادم (وهو سوزو) وبين الحكمة الأبدية «ابتغاء إنارة شعلة الحب الإلهي». وفي القسم الأول منه ينبّه النفس المؤمنة إلى خطاياها ويدعوها إلى التوبة والكفارة.

وفي القسم الثاني تقول «الحكمة» للخادم (سوزو): «أريد أن أعلّمك كيف تموت وكيف تحيا». والفصل رقم ٣، عنوانه: «كيف يمكن استقبال الله بالحب». والقسم الثالث موجز لمائة اعتبار ومائة سؤال يجب على الصوفي أن يعتبرها ويصفها لنفسه كل يوم» ـ أي أنه نوع من المحاسبة، محاسبة النفس.

والكتاب الثالث في «النسخة» هو «كتاب الحقيقة»، وهو الأخر يشبه في تحريره الكتاب السابق، أي: الحوار، والأسئلة. لكنه يتميّز منه بكونه يتخذ طابعاً نقدياً لبعض التيارات الروحية الأخرى، خصوصاً البجهردات Beghards وضد إخوان الروح الحرة. أما البجهردات فقد ظهرت في أوائل القرن الثالث عشر في الأراضي الواطئة (هولندة وبلجيكا) ثم في مختلف نواحي فرنسا وألمانيا وايطاليا. وكن يتكوّن من جماعات من النساء شبه العلمانيات وشبه الراهبات. وكن ينذرن نذر العفة الدائمة أو المؤقتة. وأخذت تصرفاتهن تلفت إليهن نظر رجال الكنيسة، بوصفها تصرفات تنطوي على هرطقة. وفي سنة ١٣١٠ حكم بإحراق إحداهن، فأحرقت في باريس. وفي المجمع المسكوني الذي عقد في ڤيينا سنة ١٣١١ تقرر إدانتهن بناء على طلب الأساقفة الألمان. وأعلنت البدع المنسوبة إليهن، كما تقرر إلغاء كل بيوتهن. وفي هذا الكتاب دافع سوزو عن آراء أستاذه اكهرت والتي من أجلها أصدرت الكنيسة قراراً بإدانته، كما أشرنا إلى هذا من قبل.

والقسم الأخير في «النسخة» Exemplar يشتمل على ١١ رسالة في الإرشاد الروحي بعث بها سوزو إلى اليصابت استاجلن، الراهبة السالفة الذكر. ويلوح أن سوزو أجرى فيها تعديلات. ذلك أنه وجد في مخطوط في مدينة اشتوتجرت ـ أشار إليه pfeiffer ـ النص الأصلي لست وعشرين رسالة بعث بها سوزو إلى تلك الراهبة، ومن بينها الإحدى عشرة رسالة المسجلة في «النسخة» Exemplar.

وسوزو كتب مؤلفاته باللغة الألمانية. وأسلوبه حافل بالصور الشعرية والمجازات، وتكثر فيه التعبيرات المشابهة للغة الشعراء الغنائيين الألمان Minnesänger. وتعد سيرته الذاتية أقدم سيرة ذاتية في اللغة الألمانية.

وقد تأثر في تصوفه بالسيد اكهرت، لكنه لم يأخذ باتجاه اكهرت نحو مذهب وحدة الوجود.

نشرات مؤلفاته

أول طبعة لمؤلفاته كانت باللغة الألمانية، وقد أشرف عليها F. Fabri وصدرت من مدينة أوجسبورج سنة ١٤٨٥؛ ثم أعيد طبعها في أوجسبورج أيضاً في سنة ١٥١٣. وإلى جانب «النسخة» تحتوي هاتان الطبعتان على «حوار الصخور التسعة» و«جماعة إخوان الحكمة الأبدية» وهما كتابان منحولان إليه. وفي سنة ١٥٥٥ نشر Surius في كولونيا ترجمة لاتينية. ثم نشر مؤلفاته بلغة ألمانية حديثة الكردينال M. Diepenbrock بعنوان:

Heinrich suso's gennant Amadus leben und schriften. Ratisbonne, 1828.

ونشرها Denifle بعنوان:

Die deutschen Schriften des seligen Heinrich Seuse, B.I, Munchen, 1880.

لكن لم يصدر غير مجلد واحد.

ثم أصدر كل مؤلفاته الألمانية W. Lehmann بعنوان:

Heinrich Seuses deutsche schriften, 2 Bde. Jena, 1911; 2. Aufl. 1922.

وأصدر K. Bihlmeyer نشرة نقدية للنص الألماني القديم في مجلدين في اشتوتجرت ١٩٠٧.

مراجع

- W. Preger: Geschichte der deutschen Mystik in Mittelalter, 2 Bde, Lepizig, 1874, t. II,309-415.

- F.-X Hornstein: les grands mystigues Allemands du XIV^e siécle. lucerue, 1922, pp. 221-293.

- P. Pourrat: la spiritualité chrétienne t. II: le Moyen age, pp. 319-378. Paris, 1921.



الشر

Mal (F.); Böse (D.); Evil (E.)

«الشر» من المعاني المشتركة، أعني المتعددة المدلولات، والصعبة التحديد. ولهذا نبدأ بإيراد بعض التعريفات:

أ ـ معجم لالاند يعرفه كما يلي: «بالمعنى العام: الشرّ هو كل ما هو موضوع للاستهجان أو اللوم، وكل ما هو بحيث يكون للإرادة الحق في معارضته شرعياً، وتعبيره كلما كان ذلك ممكناً».

ب ـ ومعجم بولدون ربطه بنقيضه وهو الخير فيقول إن الشر «هو ما يضاد الخير أو حسن الحال. وتصنيف الشرور يتبع تصنيف الخيرات إلى ما هو عقلي (أو نفسي)، وما هو جسماني، وما هو خارجي؛ أو على نحو أكثر تأصيلاً في أنه: ما هو طبيعي وما هو أخلاقي، أي إلى ما هو مستقل عن الإرادة، وما هو متوقف على الإرادة. والأخلاق تعنى بهذا القسم الثاني، أعني التمييز بين الشرّ الأخلاقي والخير الأخلاقي، وبالأساس النهائي والأحوال التي فيها يمكن التغلب على الشر وتحصيل الخير. وثم مسائل أخرى خاصة بالشر تتناول طبيعته النفسية: هل هو الألم أو الميل إلى الألم؛ وما هي حقيقته النهائية: هل هو إيجابي، أو هو مجرد سلب الواقع الذي هو خير، أو هو أمر ظاهري فحسب أو شأنه شأن الخير، أمر غائص في المطلق».

وكلاهما يورد تقسيم ليبنتس Leibniz في قوله: «يمكن أن تفهم الشرّ بثلاثة معانٍ: الشرّ الميتافيزيقي، الشر الفزيائي، الشر الأخلاقي. فالشر الميتافيزيقي يقوم في مجرد النقص، والشر الفزيائي في الألم، والشر الأخلاقي في الخطيئة» (ليبنتس: «قول في العدالة الإلهية» Théodicée، القسم الأول، بند ٢١).

ولنأخذ في استعراض تصورات بني الإنسان للشرّ:

أ ـ إما في الأديان، فإننا نجد أن الأديان التشبيهية قد قسّمت الآلهة إلى آلهة خير، وآلهة شر. فعند المصريين القدماء كان إله الشر هو سخمت، وفي المجوسية الفارسية كان إله الشر هو آهورمن؛ وعند الجرمان القدماء كان إله الشر يسمى لوكي Loki. وكل واحد منهم كان ينظر إليه على أنه كائن موجود بذاته في مضادة إله الخير؛ وأنه يفعل الشر تلقائياً. ولهذا كان على الإنسان أن يسترضيه حتى لا يصيبه بالشر، وذلك بتقديم القرابين والأضاحي التي لم تقتصر على الحيوان، بل امتدت أيضاً إلى الأطفال والكبار من بني الإنسان والأديان التي تقتصر على هذين المبدأين: إله الخير وإله الشر ـ تسمى أدياناً مثنوية، ومن أبرز أمثلتها: الزرادشتية، وخليفتها المانوية. والمثنويه تختلف إذن عن أديان الشرك المتعددة، كما هي الحال في الديانة اليونانية، كما تختلف عن الأديان القائلة بأن الوجود ـ بما هو وجود ـ شر مطلق، ومثالها: البوذية التي ترى أن الوجود ـ أو الحياة ـ بما هو وجود (أو حياة) شرّ في ذاته.

ب ـ مشكلة الشر في الفلسفة اليونانية:

أما في الفلسفة، فتتوالى الآراء في الشر ابتداءً من بداية الفلسفة اليونانية فنجد فيثاغورس يقسم العدد إلى آحاد وثناء (مثنى): فالآحاد هو مبدأ النظام الروحاني،

والثناء (المثنى) هو مبدأ الانقسام، واللامعقول والشر: ـ وعند هرقليطس أن الخير والشر أمران نسبيان، لا يوجد أحدهما إلاّ بوجود الآخر ولا يفهم إلاّ بالنسبة إليه: فكما أن العالي والسفلي معنيان نسبيان، فكذلك الخير والشرّ أمران نسبيان. ومنيدس يرى أن الوجود هو الخير؛ أما الشر فأمر ظاهري صرف. وعند امبازقليس أن الخير والشر يتصارعان فيما بينهما، وهما يصدران عن مبدأين متعارضين هما: المحبة والكراهية لكن الصراع بينهما سينتهي بانتصار الخير. وعند ديمقريطس أن الخير والشر كليهما ناتج عن صدفة اللقاء بين الذرات. وعند السوفسطائية أن الخير هو النافع والشرّ هو الضار؛ والمعيار الوحيد في التمييز بينهما هو اللذة: فما يحقق اللذة هو الخير، وما يجلب الألم هو الشر، وكلاهما بالمعنى الحسيّ الخالص.

أما سقراط فقد رأى أن الشرّ ينشأ عن الجهل. ولا أحد يرتكب الخطيئة أو الشر وهو عالم بأنه شرّ.

أما أفلاطون فقرر أن الشرّ يكوّن قسماً من الوجود الواقعي، هو المتعدد والمحسوس، والظاهري، واللاوجود. فالشر إذن موجود، ويحاول أفلاطون تبرير وجوده في مواجهة مبدأ الخير فيقول إن الشر يصدر عن المادة وعن طبيعة ما هو جسماني، وعن عدم التحديد والتعين، وعن الإضطراب في النظام. ولا يمكن أن يكون الله هو فاعل الشر. يقول أفلاطون: «إن الله، لأنه هو الخير، لا يمكن أن يكون علة الشرّ، وليس هو علّة كل شيء كما يقول العامة، وفيما يتعلق ببني الإنسان فإن الله علّة لأحداث قليلة، وليس علّة لأمور كثيرة، لأن شرورنا أكثر من أفعالنا الخيّرة» (محاورة «السياسة» ٣٧٩حـ).

وليس لأرسطو رأي واضح في معنى الشر. فهو أحياناً يربطه بالهيولي، وأحياناً أخرى يربطه بالإفراط والتفريط في الأعمال الأخلاقية تبعاً لنظريته في الفضيلة وهي أنها وسط بين شرّين. ويكاد يومىء إلى أن الشر هو عدم وسلب.

وعلى عكس ذلك نجد أبيقور: فهو يقرر صراحة أن الشرّ إيجابي ويسود عالم الوجود. ووجود الشر في الكون يدل على أن الآلهة لا يعنون بالعالم. يقول أبيقور: «إما أن الله يريد زوال الشر ولكنه لا يقدر على ذلك؛ وإما أنه يقدر على ذلك ولكنه لا يريد ذلك، وإما أنه لا يريد ولا يقدر، وإما أنه يريد ويقدر. فإن كان يريد ولا يقدر فهو عاجز؛ وإن كان يقدر ولا يريد فهو حاسد؛ وإن كان لا يريد ولا يقدر فهو حاسد وعاجز؛ وإن كان يريد ويقدر، فلماذا وجدت الشرور» (شذرات الأبيقوريين»، نشرة أوزنر Usener، الشذرة رقم ٣٧٤). وعلاجاً لهذا يرى أبيقور أن على الحكيم ألا يخشى الآلهة وألا يخاف من الموت، لأن النفس فانية وما بعد الموت لا يعنينا بعد. وما على الحكيم إلاّ أن ينشد الطمأنينة وأن يتجنب الانفعالات الوجدانية. ذلك لأن السعادة والنعيم لا يكفلهما كمية الثروة، ولا كثرة الأشياء، ولا أي منصب أو سلطة، بل يكفلهما الخلوّ من الألم، وحلاوة المشاعر، والاستعداد النفسي الذي يبقى في نطاق الحدود التي أرادتها الطبيعة» (الشذرة رقم ٥٤٨، نشرة Usener).

واتخذت الرواقية موقفاً فريداً. فهي تقول إن الشر لا يوجد إلا في الجزئيات، أما في الكل فهو غير موجود، لأن الكل بما هو كلٌ هو خير. وعلى الحكيم إذن أن يتبع الكل، ولا يحفل بالجزئيات، ولهذا فإن الألم و«الموت غير موجودين بالنسبة إليه وحتى لو وضع في جوف ثور فالاريس» (وهو جوف تتأجج فيه النيران) فإنه سيشعر كما لو كان راقداً في سريره الوثير!! (شيشرون: «التسكلانيات) ٢ : ١٨). ولهذا ينبغي على الإنسان أن يرضى بكل ما يحدث له بوصفه أمراً معقولاً مقبولاً. وفي هذا يقول الأمبراطور الروماني الرواقي النزعة، ماركس أورليوس: «تقبّل عن طيب خاطر، مهما يكن قاسياً، كلّ ما يحدث، معتبراً أنه يؤدي إلى سلامة العالم وإلى نجاح مقاصد (رب الآلهة) جوبيتر، لأنه لم يكن ليحدث لأحد إن لم يكن ملائماً للكل» (ماركس أورليوس: «التأملات» ٥ : ٨).

وجاء أفلوطين، فربط الشرّ بالمادة، وهذه المادة عَدَم ولا وجود («التساعات»، التساع الأول: ٨ : ٣). ورأى أن الشرّ الأخلاقي راجع إلى تغلّب الجزء الناقص في الإنسان على سائر الأجزاء (التساع الأول: ١ : ٩). ويمضي إلى أبعد من هذا فيقول إن الشر يسّهم في إكمال العالم (التساع الثاني: ٣ : ١٨). إن الشرّ هو عدم

الصورة، والخلوّ من الخير؛ فهو سلب محض، بينما الخير هو وحده الإيجابي.

حـ ـ مشكلة الشر في الفكر المسيحي:

وجاءت المسيحية فقررت أن كل شيء يأتي من الله؛ ولا يوجد إذن هيولي أزلية عنها يصدر الشرّ. ولا مدخل للهيولي إذن فيما في العالم من شرور. بل كل شرّ إنما يصدر عن إرادة الإنسان. فهو الذي يختار الشرّ، كما يختار الخير. والشر إنما ينتج عن إساءة استعمال الإنسان لحريته في الاختيار (لاكتانس: «النظام الإلهي»، ٢: ٩). إن الشر لا يصدر عن الله، بل يصدر عن الإنسان وحده (كليمانس الاسكتلندي: Stromata IV, 13) إن الشر هو مجرد انعدام الخير. (أوريجانس: شرح على أنجيل يوحنا ٢: ٧؛ «ضد كلسوس» ٦: ٥٣). إن الشر سلب محض، وانعدام للنور، وظُلْمة (جريجوريوس النوساوي: «قولة في الوعظ»: ٧).

وأكثر المفكرين المسيحيين اهتماماً بمشكلة الشرّ في عصر الآباء هو أوغسطين. وهو يميز بين نوعين من الشر، الشرّ الأخلاقي، والشرّ الفزيائي. وعنده أن الشر الميتافيزيقي، وهو الناجم عن الفارق بين الخالق والمخلوق، هو في رأيه خير. أما الشر الأخلاقي، أو الخطيئة فليس من صنع الله، بل من صنع الإرادة الإنسانية التي تستطيع الاختيار بين الخير والشر، وأما الشر الفزيائي فهو يعكس العدالة الإلهية، من حيث أنه عقاب للإنسان عن خطيئته الأولى. سوى هذه الأنواع الثلاثة لا يوجد الشرّ إلاّ بوصفه الخلوّ من الخير، إنه مجرد عدم للوجود. (راجع لأوغسطين: «الاعترافات» ٧: ١٢، «مدينة الله» ١١: ٢٢، ١٢: ٤ ـ ٦؛ «في النظام» ٢: ١، ٤؛ ٢: ١٢؛ في حرية الإرادة» ٢: ٥٣؛ ٣: ٤٤). إن الشر الأخلاقي ـ أو الخطيئة ـ ليس جوهراً قائماً بذاته، بل هو عَرَض في الموجود الحرّ؛ وينبغي ألا ينظر إليه إلا على أنه اضطراب واختلال، وعدم توافق بين الممارسة الشرعية لهذه الإرادة الحرّة وبين الإنسان نفسه («في حرية الإرادة» ١: ١: فصل ١). والإرادة من صنع الله، لأن الإنسان تلقاها مع الحياة. والإرادة الشريرة الأولى ـ تلك التي، في الإنسان، ستبعث الأعمال السيئة ليست عملاً بقدر ما هي ابتعاد عن أعمال الله للاقتراب من أعمال الإنسان. وهذه الأعمال سيئة من حيث أن غايتها ليست الله، بل الإرادة نفسها. وفي الفصل الثاني عشر من «مدينة الله» نجد عرضاً واضحاً مفصلاً لمسألة: أصل الشرّ يقول أوغسطين: «ابحث عن العلّة الفاعلية في الإرادة السيئة، فإنك لا تجدها. إن هذه العلة ليست فاعلية، بل عدمية؛ إنها ليست فاعلة، بل هي عديمة الفعل، لأن الانحطاط مما هو خير إلى ما هو أقل من ذلك (وهذا هو المعنى الحقيقي للخطيئة) هو الابتداء في امتلاك إرادة سيئة».

ولا بد من الوصول إلى القديس توما الأكويني لتجد لدى المفكرين المسيحيين شيئاً جديداً غير ما قاله أوغسطين. تناول توما الأكويني مسألة الشرّ في شرحه على كتاب الأقوال لبطرس اللومباردي (التمييز ٣٤ و٣٥)، وفي «الخلاصة اللاهوتية» (القسم الأول، المسألة رقم ٤٨، ٤٩)، وفي الفصول الأولى من الكتاب الثالث من «الخلاصة ضد الكفار» ويطول بنا القول لو تتبعنا أقواله في هذه المواضع، ولهذا نجتزىء بإيراد قوله: «لا شيء يمكن أن يكون بذاته (في جوهره) شرّاً. فقد تبرهن أن كل موجود. بما هو موجود، هو خير، وأن الشرّ ليس إلاّ موجوداً في الخير كأنه موجود في كيانه الذاتي... ولا يمكن أن يقال عن شيء إنه شرّ عن طريق المشاركة، وإنما فقط عن طريق عدم المشاركة (في الخير)، ولهذا ينبغي ألا تصعد إلى شيء هو شرّ في جوهره» («الخلاصة اللاهوتية» الكتاب الأول، المسألة ٤١، مادة ٣).

د ـ مشكلة الشرّ في العصر الحديث:

وفي العصر الحديث نلتقى أولاً باسبينوزا فنجده يقرر أن الشرّ، شأنه شأن الخير، ليست له أية حقيقة ذاتية، إنه فقط مجرد تصور عقلي **modus cogitandi**، صادق بالنسبة إلى الإنسان وحده، لكنه غير موجود في الواقع. يقول اسبينوزا: إن الخير والشرّ لا يدلاّن على شيء إيجابي في الأشياء الواقعية منظوراً إليها في ذاتها، وليسا إلاّ حالين من أحوال الفكر أو تصوّرين نحن نتصورهما حين نقارن بين الأشياء بعضها وبعض. والواقع هو أن الشيء الواحد يمكن أن يكون خيراً أو شراً في نفس الوقت، أو لا هذا ولا ذاك» (الأخلاق، القسم الرابع، المقدمة). ويقول في موضع آخر: «نحن نسمّي شرّاً الأمر الذي نكرهه ـ وذلك بحسب ما يشعر به

الشخص الذي يحكم على الشيء أنه حسن، أو سيء، أو أحسن، أو أسوأ، أو هو الأحسن أو الأسوأ» («الأخلاق» القسم الثالث). وعلى الحكيم ألاّ ينجرّ وراء هذه الوجدانات: بل عليه أن يبقى ناصعاً هادئاً بعيداً عن الفرح أو الشكوى، عليه ألا ينفعل وألاّ يكره؛ وعليه فقط أن يتعقل ويتأمل، ويعرف. وإذن الشرّ لا يوجد في ذاته، بل هو أمر نسبيّ فقط، ونحن الذين ننعت شيئاً ما بأنه شرّ.

وهوبز يسير في نفس الاتجاه؛ فهو يقول: «كل إنسان يسمى خيراً ما هو ملائم له هو، ويسمى شرّاً ما لا يسرّه» («الطبيعة الإنسانية» ٨: ٣).

أما الذي توسّع في هذا الموضوع من بين الفلاسفة المحدثين فهو ليبنتس، وذلك في كتابه: «في العدالة الإلهية» Théodicéa (هذا اللفظ مؤلف من كلمتين يونانيتين: Theos = الله + diké = العدالة).

يميّز ليبنتس بين ثلاثة أنواع من الشر: الشر الميتافيزيقي، الشر الفزيائي، الشرّ الأخلاقي. فالشر الميتافيزيقي (وليبنتس هو أول من استعمل هذا التعبير) هو: «المحدودية الأصلية التي فرضت على الخليقة منذ بدء وجودها للأسباب المثالية التي تحدّها» («في العدالة الإلهية» الجزء الأول، بند ٣١). ولهذا فإن الشرّ لا ينفصل عن حال الخليقة، لأن الله لم يكن له أن يعطيها كل شيء، وإلاّ لكانت هي الله نفسه. فكان لزاماً إذن أن توجد درجات متفاوتة من الكمال في الأشياء، وأن تكون هناك حدود من كل نوع». إن الشر هو عدم في الوجود، بينما فعل الله إيجابي. والشر الميتافيزيقي هو الأساس في كل أفعال المخلوقات. والكمال في فعل المخلوقات يصدر عن الله، أما التحديدات الموجودة في أفعال المخلوقات فهي ناتجة عن التحديد (القصور) الأصلي والتحديدات اللاحقة في الخليقة.

أما الشر الفزيائي والشر الأخلاقي فيفسرهما ليبنتس بقوله إنهما ظاهريان فقط، ويرجع هذا إلى وجهة نظرنا نحن، التي تحول بيننا وبين رؤية الكل. ويقرر صراحة أن من المستحيل علينا أن نبيّن بالتفصيل كيف أن الشرّ يتفق مع النموذج الأحسن الممكن للكون. يقول: «في كل مرة نشاهد في موضوعات الكون شيئاً بكامله، فإننا نتعجب من النظام الذي يسود فيه. لكن حينما لا نتأمل إلاّ القطع المتناثرة، فليس لنا أن نتعجب من عدم وجود النظام فيها. إن نظام كواكبنا يؤلف مثل هذا العمل: الكامل حينما ننظر إليه على حدة. وكل نبتة، وكل حيوان، وكل إنسان يقدم مثالاً على هذا أيضاً، إلى درجة معينة من الكمال: ففيه نتعرف العمل الرائع الذي صنعه الصانع؛ لكن الجنس الإنساني، من حيث هو معروف لنا، ليس إلاّ شذرة، وقطعة صغيرة من مدينة الله أو من جمهورية الأرواح. إن مدينة الله واسعة جداً بالنسبة إلينا، ونحن لا نعرف عنها إلاّ القليل جداً، مما لا يسمح لنا بإدراك نظامها الرائع» («العدالة الإلهية»، القسم الثاني، بند ١٤٥).

ويفسّر ليبنتس وجود الشرّ من ناحية أخرى، فيقول إنه راجع إلى حرية الإرادة في الإنسان. إن الله «ترك الإنسان يفعل ما يشاء في عالمه الصغير... إنه لا يدخل فيه إلاّ بطريقة خفيّة، لأنه أعطى الوجود، والقوة، والحياة، والعقل دون أن يَظْهر هو. وهناك تلعب حرية الإرادة لعبتها، ويلعب الله إن صح هذا التعبير - بهؤلاء الآلهة الصغار... والإنسان يفعل هناك ما هو عجيب أحياناً، ولكنه يفعل أيضاً أخطاء فاحشة كبيرة. والله، بفن عجيب، يحول كل نقائص هذه العوالم الصغيرة إلى أكبر زينة، لعالمه الكبير. والأمر هاهنا شبيه بما يحدث في بعض اختراعات المنظور، التي فيها بعض الرسوم الجميلة لا تبدو إلاّ كتشويه إلى أن نردّ إلى وجهة النظر الصحيحة، أو يُشاهد بواسطة منظار أو مرآة خاصة. بوضعها في الوضع السليم يمكن أن تصير زينة لغرفة. وهكذا فإن التشويهات الظاهرية في عوالمنا الصغيرة تتجمع لتكون أشياء جميلة في العالم الكبير وليس فيها ما يتعارض مع وحدة مبدأ كلي كامل كمالاً لا نهاية له. بل الأمر على العكس، إنها تزيد في عجائب الله التي تجعل الشرّ في خدمة خير أكبر» («العدالة الإلهية»، القسم الثاني، بند ١٤٧).

وبالجملة، فإن ليبنتس لا ينكر وجود الشرّ في العالم؛ لكنه يحاول أن يبرهن على فائدة الشرّ في تحقيق الخير في العالم. ولهذا فإنه يسمح بالشرّ ابتغاء الإفادة منه في تحصيل الخير.

وعلى نقيض ليبنتس نجد آراء كَنْت Kant في الشر. فهو يؤكد أنه يُوجد في النفس الإنسانية مبدآن

متعارضان: مبدأ الخير، ومبدأ الشر. لكن الإنسان من حيث طبيعته الحيوانية (أنه كائن حي)، ومن حيث إنسانيته (أنه عاقل)، ومن حيث شخصيته (أنه كائن حرّ) فإنه مستعد للخير. وهو في نفس الوقت مستعد للشر لصفات ثلاث كائنة فيه هي: الضعف، النجاسة، الخِسّة والفساد. ومن هنا جاء الشرّ الأصيل das radikale Böse. «إن الإنسان على وعي بالقانون الأخلاقي، لكنه اتخذ لنفسه مبدءاً هو البُعْد عن هذا القانون الأخلاقي» («الدين في داخل حدود العقل المحض»). وهذا الشرّ أصيل لأنه يفسر أساس كل المبادىء الأخلاقية؛ ولا يمكن استئصاله بقدرة الإنسان.

ويرجع كنت هذه الشرارة (صفة: الشرّ) في الإنسان إلى كونه كائناً حِسّياً (أو حسّاساً)، بينما الخير مقرون بالصفة العقلية في الإنسان.

وأربى كثيراً على كَنْت في هذا الاتجاه: شوبنهور الذي دارت كل فلسفته على محور واحد هو أن العالم كله شرّ مطلَق. إن الحياة ـ في نظر شوبنهور ـ ألم، وأكبر الشرور عند الإنسان هو أنه موجود. وهذا الشر يحيط بكل شيء في العالم، ولا سبيل إلى التخلص منه. «فكل رغبة تنشأ عن نقص، وعن عدم رضا بالحالة الراهنة؛ فكل رغبة إذن تؤدي إلى الألم إلى أن تُشبَع. والرغبة لا تنتهي أبداً؛ والإشباع لا يستمر بل هو بداية لرغبة جديدة». (شوبنهور: «العالم إرادة وامتثال»، قسم ١، بند ٥٦). ولمزيد من التفصيل، راجع كتابنا: «شوبنهور» (ط١، القاهرة سنة ١٩٤٢). وخلاصة رأي شوبنهور هو أن هذا العالم ـ على النقيض تماماً مما قاله ليبنتس ـ هو أسوأ عالم ممكن.

ثم جاء كارل ماركس وسجموند فرويد فأكدّا وجود الشر في المجتمع وفي نفس الإنسان؛ لقد وجد أولهما في انحلال المجتمع البورجوازي، وفي الصراع بين الطبقات، وفي تأثير الدين ـ دلائل قويّة على تأصل الشر في المجتمعات الإنسانية. ورأى فرويد ما يعج به اللاشعور من عوامل تدمير للنفس. واتفق كلاهما مع كَنْت وهوبز في القول بأنه نظراً إلى تجارب الإنسانية في تاريخها فإن جوهر الإنسان يتألف من غرائز مدمّرة.. وراح ماركس يتلمسها في المغايرة، واللاإنسانية والظلم الاجتماعي، والأنانية، وهي المعاني الأساسية السائدة في حياة بني الإنسان.

ومشكلة الشرّ من المشاكل الرئيسية التي عُنيت بها الوجودية. فعند كيركجور أن الشرّ الفزيائي عنصر أساسي في تركيب الوجود؛ وهو مرتبط بالحالة الزمانية للإنسان؛ أما الشر الأخلاقي فراجع إلى سوء استعمال الإرادة... وعند هيدجر أن الشرّ ملازم بالضرورة للوجود، لأن الإنسان موجود ـ للموت، والوجود وجود ـ لفناء. وعند يسپرز أن الإخفاق ملازم بالضرورة للحياة الإنسانية وسارتر يقول إن الإنسان «وجدان لا فائدة منه». وألبير كامي يقول «إن الوجود لا معقول».

مراجع

- E. Naville: le probléme du mal. Paris, 1868.
- A. Aromdk: Ueber das Böse. Halle, 1904.
- E. Fuchs: Gut und Böse. Tübingen, 1906.
- K. ars: Gut und Böse. Oslo, 1907.
- E. Lasbax: le probléme du mal. Paris, 1919.
- R. Tsanoff: The Nature of Evil. New york, 1931.
- R. Lazzarini: Il male nel Peusiero moderno.
- J. Nabert: Essai sur le mal. Paris, 1955.
- P. Häberlin: Das Böse. Ursprung und Bedeutung. Bern, 1960.
- Fr. Billicsich: Das Problem des Uebels in der philosophie des Abendlands, Wien, I, 1956, II 1952, III, 1959.
- Das Böse. Studien aus dem. C.G. Jung-Institut, Bd. XIII, Zurich-Stuttgart, 1961.
- P. Ricoeur: Finitude de et culpablité, I: l'homme faillble; II, La symoblique du mal. Paris, 1960.

شمبرلن

Chamberlain (Houston Stewart)
(1855 - 1927)

فيلسوف حضارة ومتخصص في علم الأجناس، من أصل اسكتلندي ثم صار ألمانياً. ولد في ٩ سبتمبر ١٨٥٥ في بورتسماوث (أنجلترة). وتوفي في ٩ يناير

سنة ١٩٢٧ وكان أبوه «كابتن» في البحرية الإنجليزية، وصار بعد ذلك أميرالاً؛ وكان أبوه وأمه ينحدران من نبلاء اسكتلنديين. أما جدّته لأبيه فكانت ابنة تاجر من ميناء لوبك (ألمانيا) يدعى بيكمن Bockmann وكان ينحدر من أصل اسكتلندي.

وبعد وفاة أمه نشأ شمبرلن عند جدّته في مدينة ڤرساي (فرنسا، من ضواحي باريس). وفي سنة ١٨٦٦ دخل مدارس انجليزية. وفي سنة ١٨٧٠ أصيب بمرض خطير وأقام في بادامز Bad Ems، إحدى مدن المياه في جنوبي ألمانيا. وقام برحلات إلى سويسرا حيث أقام في مدينة مونتريه. ومن سنة ١٨٧٠ إلى ١٨٧٣ درس عند اللاهوتي الألماني أوتو كونتسه Kuntze ثم عاد إلى إنجلترة، لكن جوّها لم يلائمه فسافر في ١٨٧٤ إلى مدينة كان Cannes على الشاطىء اللازوردي في جنوب فرنسا. واشتغل بدراسة علمي النبات والجيولوجيا. وفي سنة ١٨٧٦ سافر إلى أسبانيا. وفي عام ١٨٧٩ بدأ دراسة العلوم والطب في جنيف، واستمر فيها حتى سنة ١٨٨٥. ثم اشتغل في معهد علم الحيوان تحت إشراف كارل فوجت Voget. وحصل على الدكتوراة برسالة عنوانها: «أبحاث في العُصارة الصاعدة» (بالفرنسية) لكنه لم ينشرها إلا في سنة ١٨٩١. وفي سنة ١٨٨٢ حضر تمثيل أوبرا «پرسيفال» لڤاجر في بايرويت، ومن ذلك التاريخ استمر يحضر سنوياً تمثل أوبرات ڤاجنر في مدينة بايرويت. وأصابه انهيار عصبي في سنة ١٨٨٤ مما حمله على ترك الأبحاث العلمية. وأقام في درسدن من ١٨٨٥ حتى ١٨٨٩. وتعرّف في سنة ١٨٨٨ إلى كوزما ڤاجنر، زوجة ڤاجنر. وسافر إلى ڤيينا في سنة ١٨٨٩، حيث أقام حتى مايو سنة ١٩٠٩. وانعقدت صداقة بينه وبين يوليوس فيسنر Wiesner المختص في فسيولوجيا النبات. فاستأنف دراساته العلمية، لكنه أصيب مرة أخرى بانهيار عصبي. فقام برحلة خلال البوسنة (البلقان). وبدأ دراسة الأجناس. وفي سنة ١٩٠١ تعرّف إلى هرمن كيزرلج، وإليه أهدى كتابه عن كنت (١٩٠٥). وتزوج ـ للمرة الثانية، من إيڤا ڤاجنر. وفي ١٩٠٩ انتقل للسكنى في بايرويت، وفي سنة ١٩١٦ حصل على الجنسية الألمانية. ثم أقام في منشن.

كان شمبرلن متعدد الجوانب الفكرية؛ لكنه في كل ناحية طرقها كان شديد الحماسة وافر الوجدان وكان يهدف من وراء دراساته في المقام الأول إلى النفوذ من أسرار الطبيعة. في الإنسان، والحيوان، والنبات، والأحجار. لكنه يقول: «إن العلوم الطبيعية لا يمكن أن تقوم بدون ميتافيزيقا، وعلم جمال، ودون تعاطف مع الدين والفلسفة والفن» («الطبيعة والحياة ص١١٥»). ولهذا عني شمبرلن بالفلسفة والدين وعلم الجمال ـ إلى جانب تخصصه الرئيسي وهو العلوم الطبيعية. وسعى إلى الكشف عن سرّ الحياة. وحاول الربط بين الطبيعة وبين الحضارة والثقافة. ومن هنا كان اهتمامه بالفلسفة مرتبطاً بالنظرة في الحياة وفي العالم. وقد كتب شمبرلن جميع مؤلفاته باللغة الألمانية.

لكن شهرة شمبرلن إنما تقوم على آرائه في الجنس الآري. فقد مجّد هذا الجنس، ونسب إليه أعظم الفضائل. وقصد من الجنس الآري خصوصاً الجنس الجرماني. فكان يؤكد أن الجرمان أفضل من سائر الشعوب، خصوصاً الشعوب السامية. وقد كرّس لهذا الموضوع أهم كتبه، وهو:

١ ـ «أُسُس القرن التاسع عشر». في مجلدين (الطبعة الأولى، منشن، ١٨٩٩ ـ ١٩٠٤؛ الطبعة العاشرة [شعبية] سنة ١٩١٢؛ وترجم إلى الإنجليزية في سنة ١٩١١) وهذا الكتاب هو أهم كتبه وكان له تأثير هائل في ألمانيا.

٢ ـ «النظرة الآرية في العالم» (ط١، منشن، ١٩٠٥؛ ط٣ منشن، ١٩١٦).

٣ ـ «الماهية (=الشخصية) الألمانية» ط٢، منشن، ١٩١٦).

وعلى الرغم من عدم تقديره لدارون، فإنه مجد دارون لما أسهم به في دراسة مفهوم الجنس. وفي هذا يقول: «يرجع إلى دارون، وإلى الحركة العلمية الكبيرة التي قوّي بعضها وأبدع بعضها الآخر ـ تنامى معرفتنا بأهمية الجنس Rasse بالنسبة إلى السلالة الإنسانية» («الجنس والشخصية» ص٧٢). ففي الوقت الذي ترنح فيه مفهوم «النوع» art، اكتسب مفهوم الجنس Rasse تحديداً ومضموناً» (الكتاب نفسه، ص٧١). ويحدد شمبرلن معنى الجنس Rasse فيقول: «الجنس مرتبة في

الحياة راقية، تنتج عن تدريب مرتبط بظروف مواتية خاصة، وبفضله يتم تطور فردي متفاضل لاستعدادات الجسم ولبعض ملامح الخلق والعقل» (ص٧٤). والأجناس البشرية تنتج عن ظروف تاريخية وجغرافية. «وتماماً كما هي الحال في الحيوان والنبات نشاهد في بني الإنسان نشوء أجناس، وازدهارها واضمحلالها وانقراضها، وتكاثر أنواعها بالتهجين والمزج. وهذه «الأجناس» هي الأفراد التاريخية بالمعنى الصحيح» (ص٧٤). وهي أيضاً الحوامل الحقيقية للقِيَم. ويستعين شمبرلن بأمثلة من عالم الحيوان (الحمام والخيل) لبيان إمكان تدريب الأجناس، ابتغاء تكوين أجناس أسمى.

ويؤكد شمبرلن أن التاريخ يدلنا على إمكان إيجاد أجناس أسمى، بفضل التدريب («الجنس والشخصية» ص٧٥). إن «الجنس» ليس ظاهرة رياضية ميتة. وماهيته هي إنجاب كائنات جديدة، أي كائنات متفاضلة الأفراد. لكن لا بد لها من أن تكون متحركة، سائرة قدماً، خلاّقة. ويقرر شمبرلن أن الجنس الوحيد المبدع الأصيل والمنجب لفروع جديدة أبداً - هو الجنس الجرماني («الطبيعة والشخصية ص ٧٨ - ٧٩). «وفي مقابل الجنس الجرماني لا يوجد إلا فوضى من الشعوب العديمة العصارة والقدرة، العاملة على انحطاط المستوى، الخالية من الأصالة ومن الخلق ومن العبقرية. وهذا الجنس الجرماني هو، منذ ١٥٠٠ سنة، القوة الوحيدة الحيّة الخلاّقة لحضارتنا ومدنيتنا. وأوروبا كلها هي من صنع يده» (ص٧٦).

وحياة الناس في الأمة، والدولة والشعب ينبغي أن تفهم على أساس الجنس. ويمكن وجود أجناس لا تكوّن أمماً. ذلك لأن «الجنس يتعلق بالطبيعة العضوية الشاملة، أما الأمة فما هي إلاّ شكل من أشكال التقسيم الاجتماعي للإنسانية. بيد أن الأمة هي أقوى ما يحافظ ويقوي الجنس (انظر إلى روما القديمة)، وهي مؤهلة لأنجاب أجناس جديدة جادّة التفاضل (مثلاً أهل أسبرطة، وأهل بروسيا، والإنجليز) («الجنس والشخصية» ص٧٣). والأمة التي تسعى إلى أن تكون عظيمة عليها أن تحقق المطلب الأساسي التالي وهو: «تكوين خُلُق قومي، أي تكوين جنس متميز خاص» («الجنس والأمة» مقال في مجلة «تجديد ألمانيا»، السنة الثانية، سنة ١٩١٨، الكراسة رقم ٧). والعلاقة بين الدولة والشعب هي بمثابة حافز وعائق معاً. «فالدولة قوة، والشعب حياة: وكلاهما يقوي الآخر، وكلاهما يعوق الآخر. والصراع بينهما لا يتوقف «أبداً» («الجنس والشخصية» ص٧٣). وفي الشعوب تعدد للخصائص الذاتية. «ومن لا يبصر الخصائص الشعبية المتميزة تميزاً حاداً، هو إنسان ولد أعمى» («الجنس والشخصية» ص١٤ - ١٥).

والألمان - في نظر شمبرلن - هم أسمى شعوب أوروبا، لأن لديهم الوعي بالجنس الأنبل والأنقى، وهو الجنس الجرماني. فالألمان - بفضل عظماتهم: لوتر، وبسمرك، وفريدرش الكبير، ومولتكه Moltke، وجيته ورتشرد ﭬجنر، وباخ وبيتهوفن - حصلوا على مكانة ومسؤولية رئاسة الجنس الجرماني» لأنهم في وسطهم يملكون مخ وقلب هذا النوع الخاص من الإنسانية» (الجنس والشخصية»، ص١٨٩).

ويستعرض شمبرلن الشخصيات الكبرى بين الألمان في كل ميادين الحضارة. ويقرر أولاً أن القلائل منهم هم الذين بلغوا القِمَم لكنه يقول: إن التكوين الأرفع سيؤدي إلى ظهور قمم أخرى وفيرة. وهذا هو الهدف من كل عمل حضاري. ومن خصائص العقلية الألمانية التطلع إلى الهدف الأخلاقي في كل شيء. إن الفنانين الألمان - هكذا يقول - لم يريدوا أن يبدعوا ما هو جميل فقط، بل أيضاً ما هو خير. والموسيقيون الألمان هم وحدهم الذين أبدعوا موسيقى حقيقية، وألمانية خالصة وعلى رأسهم جميعاً رتشرد ﭬجنر، فإن فنه «شِعْرٌ بالمعنى المطلق لهذا اللفظ» («الماهية الألمانية» ص١١٨). والموسيقى هي «انتاجه المسرحي» (ص١٢٢). وإبداعه الفنّي هو «أوسع محاولة قام بها إنسان لإرجاع الأفعال الإنسانية إلى دوافعها الإنسانية الخالصة» («الماهية الألمانية» ص٤٥). عند ﭬجنر بلغت أوجها حاسة العين، وحاسّة الأذن.

«الشعب والبطل: هاتان هما القوّتان اللتان عنهما صدر كل ما هو مجيد في التاريخ الألماني؛ وهما يتفاهمان جيداً طالما لم تتدخل السياسة الحقيرة بينهما». («الجنس والشخصية» ص٣١. والألماني يميل إلى محاكاة سياسة الشعوب الأخرى. وهذا أمر يجب عليه ألا يفعله، ذلك لأن السياسة الألمانية، إذا كانت تريد أن

تفعل شيئاً حسناً، يجب عليها ألا تكون سائرة وراء الغريزة والصدفة، ويجب عليها ألا تكون وجدانية وحزبية، كما يجب عليها ألا تكون قائمة على الأنانية، بل يجب عليها أن تكون طاهرة وتسير على منهج علمي دقيق. وهذا هو السرّ في وصول الألمان في ميادين أخرى إلى نتائج رائعة. . . لقد تم ذلك بالعلم المحض المقصود لذاته، واعتنوا بالتطبيق الخالي من الأنانية، لما وصلت إليه من علم» (ص٢٨). وفقط «اللاسياسة» Nichtpolitik هي التي يمكنها أن تقود الشعب الألماني إلى النجاح «وأنا أسميها «لاسياسة»، لأني أرى أنها هي علم الدولة الذي لا يضلّ» (ص٣٢).

ومن الناحية العنصرية كان شمبرلن يؤكد أن أخطر أعداء الشعب الألماني هم اليهود. ولعلاج ما يحيق بالحضارة الألمانية من أخطار، كان شمبرلن ينصح بما يلي: العودة إلى الطبيعة، والعودة إلى حياة الفلاحين ذلك أنه كان يرى أن دائرة الفلاحين هي «التربة الخصبة المغذّية التي إليها يرجع في نهاية التحليل كل الأعمال العظيمة التي قامت بها الروح الألمانية» («الجنس والشخصية» ص٨). وإعادة غرس الجذور الألمانية في تربة الشعب الألماني هي وحدها الكفيلة بإيجاد تبادل حيّ بين الإنسان والطبيعة. وفي هذا الميدان تقوم أكبر مهمة للعلم وأشرفها: أعني إرجاع الإنسان الفاسد الطبيعة في عصرنا الحاضر إلى الطبيعة. وأمام هذه المسؤولية أخفق العلم لأنه أعوزه الأساس في كل تفكير، أعوزه العيان Auschauüng. «إن قوة العيان عندنا في نقصان، لأننا ننزع باستمرار إلى التفكير النظري. إن العلم المجرد بالعلة والفعل، والمعرفة المجردة بالارتباط المنطقي لا تؤديان إلى الفعل. وإنما فقط العلم المفضي إلى العيان هو الذي يملك القدرة على الفعل ويملك الحكمة. «إن المنطق ليس هو إله الحقيقة، بل هو خادمها، والعين هي الملك، والأذن هي الملكة، وحِسّ الذوق هو الناصح الأمين» («الطبيعة والحياة» ص١٠٥).

وكانت فكرة «الجنس» race قد شغلت أذهان كثير من المفكرين في أوروبا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. ومن أبرز هؤلاء المفكرين كان أرتور جوبينو Arthur, comte de Gobineau (١٨١٦ - ١٨٨٢). ففي كتابه الشهير: «بحث في تفاوت الأجناس البشرية» (٤ أجزاء ١٨٥٣ - ١٨٥٥) قسّم جوبينو الأجناس البشرية إلى مجموعتين كبيرتين: مجموعة وصفها بالرجولة، وقال إنه بفضل النبض القويّ لدمها الآريّ فإنها قادرة على تكوين الدول، ومجموعة وصفها بالأنوثة وقال إن قدراتها وميولها تقوم في ميدان التكوين الفني. وبين هاتين المجموعتين الكبيرتين يجري صراع مستمر، وتفاعل متواصل في نفس الوقت. ويحدث دائماً أن شعباً آرياً يتغلب على شعب حاميّ - ساميّ ويفرض عليه سلطانه؛ لكن يحدث دائماً بعد ذلك أن هذا الشعب المسيطر ينحلّ شيئاً فشيئاً عن طريق الامتزاج مع الشعوب الأخرى غير الآرية، ويفقد قدرته المبدعة.

كذلك أبرز أهمية «الجنس» في تشكيل التاريخ دي لابوج de Lapouge («الاختيارات الاجتماعية» ١٨٩٦؛ «الآري» ١٨٩٩) - وجوستاف لوبون Le Bon («القوانين النفسية لتطور الشعوب»، ١٨٩٦، «نفسانية الجماهير»، ص١٤٥) - وبول بارت P.Barth («فلسفة التاريخ»، ط١ ص٢٥٠ وما يليها) وكثير غيرهم.

مؤلفاته

- «دراما رتشرد ڤجنر»، ليبتسك ١٨٩٣.
- «أسس القرن التاسع عشر» في جزئين، منشن ١٨٩٩ (ط١٤ سنة ١٩٢٢».
- «كَنت»، منشن، ١٩٠٥ (ط٤ ١٩٢١).
- «جيته» منشن، ١٩١٢ (ط٣ ١٩٢١).
- «سُبُل تفكيري»، منشن، ١٩١٩ (ط٢ ١٩٢٢).
- «الإنسان والله تأملات في الدين والمسيحية»، منشن ١٩٢١.
- «الجنس والشخصية» ١٩٢٥.
- «الطبيعة والحياة»، نشره بعد وفاته L. V. Uexküll ١٩٢٨.

وطبعت مؤلفاته الرئيسية بعنوان Gesammelte Hauptwerke في ٩ مجلدات في منشن ١٩٢٣؛ كما نشرت «رسائله» في جزئين، منشن ١٩٢٨، وتشمل «المراسلات» من سنة ١٨٢٢ إلى ١٩٢٤. كذلك نشرت رسائله مع كوزما ڤجنر، في سنة ١٩٣٤.

مراجع

- L. Schröder: Houston Stewart Chaunberlain. München, 1918.

- Alfred Rosenberg: H. st. Chamberlain als verkünder und Begründer einer deutschen Zukunft. München, 1927.

- A Vauselow: Das werk H. St. Chamberlain, München, 1927 Eine Bibliographie.

- G. Stutzinger: Die politischen ansehanungen H. st. Chamberlains. Bottrof, 1938.

- F. Beckmann H. st. Chamberlains stellung Zum Christentum.Tubingen, 1943.

- Anna Chamberlain: Erinnerungen an H. St. chamberlain, 1922.

- Jeorg scho: Das lebenswerk H. St. Chamberlain, in Umrissen, 1927.

- Waltrant Eckard: H. St. Chamberlains Naturanschaunng, Leipzig, 1941.



الصُدفة

Hasard (F.); Chance (E.); Znfall, Zufalligkeit (D.); Caso (I.); tuche (G.); Casus, fortuna (L.)

في الفلسفة العربية تستعمل ثلاثة ألفاظ على الأقل للدلالة على هذا المفهوم، وهي: الصدفة، الاتفاق، البخت. وقد يفرّق بينها: فيقال «الاتفاق» بالنسبة إلى الأمور غير الإنسانية، ويقال «البخت» فيما يتصل بالأمور الإنسانية؛ وتقال «الصدفة» بالنسبة إلى كلا النوعين. وإلى جانب هذه الألفاظ الثلاثة تستعمل التعبيرات التالية: بالعَرَض، عَرَضاً. ولهذه الألفاظ نظائرها في اللغة اليونانية: τυχη = البخت αυτόματον = الاتفاق والصدفة τὸ συμβεβηκός بالعَرَض، عرضاً.

وأرسطو هو أول من فصّل القول في مفهوم الصدفة، وذلك في الفصل الرابع من المقالة الثانية من كتاب «الطبيعة». فقال إنه من بين العِلَل ويُذْكَر البخت والصدفة، ويقال عن كثير من الأشياء: إنها ناتجة عن، أو توجد بالبخت أو بالصدفة فلنفحص كيف يمكن أن نضع من بين العلل التي سردناها: البخت والصدفة، ولنفحص أيضاً هل البخت والصدفة هما شيء واحد أو هما شيئان مختلفان، وبالجملة: ما هو البخت وما هي الصدفة.

«إن ثمّ فلاسفة يشكّون في وجود الصدفة، ويؤكّدون أنه لا يحدث شيء بالصدفة أبداً، لأن كل الأشياء التي نعدّها بالصدفة أو بالبخت لها علّة محدّدة. ويذكرون مثلاً أن شخصاً قد ذهب بالصدفة إلى السوق، فالتقى هناك بشخص كان يريد أن يلتقي به لكنه لم يتوقع أن يجده هناك فهم يفسّرون ذلك بأن العلّة في هذه الصدفة المزعومة هي إرادة الشخص أن يذهب إلى السوق لشراء أشياء. كذلك الحال في سائر الأحوال التي تعزى إلى الصدفة: لو تفحصها الإنسان لاكتشف فيها دائماً علة ليست هي الصدفة التي يزعمون. ويضيفون إلى هذا أنه لو كانت الصدفة شيئاً حقيقياً، لكانت شيئاً غريباً جداً ولا يمكن تصديقه ألا يكون أحد من الحكماء القدماء ـ وهو يدرس عِلل الإيجاد والتعبير للأشياء لم يقل عن الضالة كلمة؛ ويستنتج من هذا أن هؤلاء الحكماء كانوا مقتنعين أيضاً بأنه لا يحدث عن الصدفة شيء.

«ومع ذلك فإن صمتهم هذا يدعو إلى الدهشة. ذلك لأن ثم أشياء كثيرة تحدث نتيجة للصدفة والبخت. وعلى الرغم من أننا لا نجهل أن من الممكن رد كل واحد منها إلى أحد الأسباب العادية، حسبما يقول ذلك المبدأ الشائع في الحكمة القديمة والذي ينكر الصدفة، فإن كل الناس، مع ذلك، يقولون إن بعض الأشياء تحدث بالصدفة، والبعض الآخر لا يحدث بالصدفة. فلا بد إذن أن الحكماء الذين ذكرناهم قد ذكروا ـ بطريق أو بأخرى ـ قد ذكروا هذه الشكوك. ومع ذلك لم يصدق أيّ واحد منهم أن الصدفة واحدة من تلك المبادىء: مثلاً المحبة أو الكراهية، أو النار، أو العقل، أو أي مبدأ آخر من هذا القبيل. فمن الغريب إذن أن الحكماء لم يَقُروا بالصدفة، أو أنهم تعرّفوها لكنهم أغفلوها تماماً. وبالرغم من ذلك فإنهم استعملوها: فمثلاً أنباذقليس يزعم أن الهواء لا ينتشر دائماً في الجزء الأعلى من السماء، بل ينتشر حسبما اتفق (بالصدفة) أينما وجد.

وفي كتابه: «في خلق العالم» يقول: «ويجري الهواء حينئذ هكذا، لكنه أحياناً يجري على نحو آخر». ويقول أيضاً: «إن أجزاء الحيوان تكاد كلها أن تكون حادثة عن الصدفة المحضة.

«وثم آخرون يقولون أن السماء، كما نشاهدها، وكل الظواهر الكونية علّتها هي الصدفة. إنهم يؤكدون أن الصدفة هي التي أوجدت الدوران، وكذلك أنتجت الحركة التي قسمت العناصر ومزجت الكون، كله وفقاً للنظام الذي هو عليه اليوم. وهاهنا ما يستدعي الدهشة حقاً: فهم يؤكدون أن الحيوان والنبات لا تستمد وجودها وتناسلها من الصدفة، وأن العلة التي توجدها هي إما الطبيعة أو العقل، أو مبدأ آخر سام، لأنه لا يولد أي شيء اتفق صدفة، من بذرة أياً ما كانت بل من هذه البذرة المعينة تنبت زيتونة، بينما من تلك البذرة يتولد إنسان. وفي الوقت نفسه يجرّوء البعض أن يقول إن السماء والأمور الأكثر إلٰهية، من بين الظواهر المشاهدة، هي من انتاج الصدفة، وأن علتها ليست أبداً مماثلة لتلك التي تنتج الحيوان والنبات. لكن، حتى لو سلّمنا بهذا، فإن موضوعاً كهذا يستحق أن نتوقف عنده، ومن الخير أن نتكلم عنه قليلاً؛ وذلك لأنه، فضلاً عن أن هذا الرأي باطل وغير معقول من عدة نواح، فإن ما هو أوغل في البطلان هو تأكيده في الوقت الذي يرى فيه المرء أنه في السماء لا يحدث شيء بالصدفة، وأنه في الظواهر التي يُدّعي استبعاد الصدفة عنها، فإن ثمّ مع ذلك أشياء قد حدثت بالصدفة. لكن يلوح أن من الواجب أن نقول برأي مضاد لهذا.

«وأخيراً هناك فلاسفة جعلوا من الصدفة عِلة وفي نفس الوقت عدوّها غير مفهومة لعقل الإنسان، لأنها شيء إلهي وأمر يختص به الأرواح والجن».

«ولهذا يجب علينا أن ندرس ما هو البخت والصدفة، وعلينا أن ننظر هل هما شيء واحد أو هما شيئان متميّزان الواحد عن الآخر، وأخيراً كيف يندرجان بين العِلل التي تعرّفناها وحدّدناها.

ويستقصي أرسطو هذا البحث في الفصلين التاليين (٥، ٦)، مما لا مجال هاهنا لتفصيله. ونجتزىء هاهنا بتلخيص كلامه:

إن الطبيعة هي ما يفعل من أجل غاية. لكن:

أ ـ كل فعل يتمّ من أجل غاية يحدث بالعَرض نتائج لم تكن متدرجة في هذه الغاية؛

ب ـ والأفعال التي من هذا النوع يمكن أن يحدث فيما بينها تلاقيات (مصادفات) ليست هي الأخرى متضمنة في غائية هذه الأفعال. ومجموع هذه النتائج العارضة تكوّن البخت والصدفة.

والصدفة ليست علّة لما يحدث باستمرار، ولا لما هو عاديّ ممتاز، إنها خارج كليهما؛ إنها علّة ما يحدث بالعَرَض (عَرَضاً)، حتى في الأشياء ذوات الغاية. والصدفة غير محدّدة، وهي دائمة غامضة على الإنسان. وليست معقولة. وهي قد تجلب السعادة، وقد تجلب الشقاء. إن الصدفة سبب عَرَضي فيما من الأشياء يتوقف على اختيارنا الحر.

وكل ما هو بخت هو صدفة؛ لكن ليست كل صدفة بختاً، فالصدفة أوسع من البخت. «وذلك لأن البخت وكل ما هو بخت لا يُعزى إلاّ إلى الكائنات التي يمكن أن يكون لها بخت سعيد، أو سعادة، وبوجه عام: نشاط. وهذا هو ما يجعل من الضروري أن البخت لا يمكن أن يَعْنى إلاّ الأمور التي يمكن فيها النشاط؛ والدليل على ذلك هو أن النجاح يمتزج بالسعادة، أو يقترب منها كثيراً، وأن السعادة نشاط من نوع خاص، لأنها نشاط ناجح وخيّر. وأستنتج من هذا أن الموجودات غير الممكن لها أن تفعل لا يمكن أن تفعل شيئاً يمكن أن ينسب إلى البخت. ولهذا فإن الموجود غير المتنفس، والعقل، بل ولا الفعل لا يمكن أن يفعل شيئاً يمكن أن يعزى إلى البخت، لأنه ليس لديهم تفضيل حرّ ومفكّر فيه فيما يصدر عنهم من أفعال». («الطبيعة» م٢ ف٦ بند ٢ ـ ٤).

ومن بعد أرسطو جاء الرواقيون فقالوا إن الكون منظم تنظيماً عقلياً ولهذا رأوا أن الصدفة هي فقط العلة التي لا يعقلها العقل الإنساني.

وفي المسيحية نجد أولاً أوغسطين يقول بمثل هذا، لكنه بدلاً من القول بالنظام العقلي للكون، يقول بالعناية الإلهية. فما لا نفهمه من الأحداث من ناحية جانب العناية الإلهية فيه نقول إنه بالصدفة. فالصدفة إذن

علّة ندعيها حينما لا ندرك الحكمة الإلهية في حادث ما. فالقول بالصدفة راجع إلى عجزنا عن إدراك معنى الحكمة الإلهية في أمر ما. وبمثل هذا قال القديس توما. (راجع أوغسطين: «في مسائل مختلفة» ٨٣، المسألة رقم ٢٤؛ توما الأكويني: «الخلاصة اللاهوتية» ق١ المسألة رقم ٢، مادة ٢؛ «الخلاصة ضد الكفار» ١: ٣: فصل ٧٤). وبنفس المعنى سيقول بوسويه: «ما هو صدفة بالنسبة إلى الناس هو قصد بالنسبة إلى الله» (بوسويه: «السياسة» ٥: ٣: ١). وفي شرح القديس توما على ميتافيزيقا أرسطو يقول: «البخت والاتفاق هما شبه بعض: نقص وخلو من الطبيعة والصناعة».

وبالجملة فإن فلاسفة العصور الوسطى المسيحية قد وضعوا الصدفة (أو الاتفاق) أو البخت في مقابل الطبيعة، وعرّفوا الطبيعة بأنها ما يحدث دائماً أو بشكل شبه دائم. وسيمون دي تورنيه Simon de Tournai يضع قوة الصنعة potentia causa في مقابل قوة الطبيعة potentia natura. فالأولى أرضية لا يمكن التنبوء بها، والثانية عِلّية ويمكن التنبوء بها.

وفي عصر النهضة عني المفكرون والأدباء بمسألة الصدفة أو البخت، سواء في الكتب الفلسفية أو الأدبية. وخصوصاً من بينهم: مرسليو فتشينو.

وقد أرجع كمبانلا الصدفة إلى مشاركة الأشياء في اللاوجود nonens وفي عدم القدرة (philos. III, 2 Univ impotentia).

وفي العصر الحديث نجد أولاً هوبز يرجع الصدفة إلى عجزنا عن معرفة الأسباب. واسبينوزا يقول: «لا تقال الصدفة إلاّ بسبب نقص معرفتنا» («الأخلاق» ق١، القضية رقم ٣٣، الحاشية رقم ١). والعقل يدرك كل شيء على أنه ضروري. ويؤكد هذا المعنى مراراً (راجع مثلاً الأخلاق ق٤ التعريف رقم ٣).

وبالمثل يقول ليبنتس («Théodicée» ق٢، ملحق ٢، بند ٢).

ودستوت ري تراسي يقول: «نسمي صدفة النتائج التي نشاهد علتها دون أن ندرك تسلسل علل هذه العِلّة» («عناصر الأيديولوجيا» ق٣، فصل ٨، ص٤٥٦).

ويقول كرستيان ڤولف: «ما هو بالصدفة هو ذلك الذي يمكن أن يحدث مضاده، أو ما لا يناقضه مضاده». (Vern. Ged. Ic 175).

ويقول مندلزون: «يسمى صدفة تلاقي وقائع يتلو بعضها بعضاً أو يقع بعضها إلى جانب بعض، دون أن يكون أحدها هو الذي أنتج الآخر» (Morgenst. I, 11, S. 179f.).

وأنكر هردر وجود الصدفة، فقال: كل شيء محدّد من حيث فردانيته الكاملة ومحصور فيها، وليس في كل العالم ولا في أقل جزء فيه صدفةٌ» (philos. s. 212).

وقال امانويل كنت أن الصدفة والضرورة إنما تتعلقان بالحَدَث، لا بالجوهر. وقال: «إن القول بأن كل ما هو بالصدفة له علة ينبغي أن يصاغ هكذا: كل ما لا يوجد إلاّ بشرط فله علّة». وقال أيضاً: «كل ما هو مشروط فهو بالصدفة، والعكس بالعكس» (كنت: «في تقدم الميتافيزيقا»، الكتابات الأخرى حـ٣ ط٢ ص١٦٢؛ وراجع حـ٢ ط٢ ص١٢٩ وما يليها، وحـ١ ط٢ ص١٧ وما يليها).

ورأى شلنج أن الموجود الأول، من حيث هو غير محدّد، هو في الوقت نفسه «الذي بالصدفة الأول» (مجموع مؤلفاته حـ١ ص١٠، ١٠١).

وقال هيجل: إن الصدفة هي «وحدة الإمكان والواقع» («المنطق» حـ٢ ص٢٠٥).

وقال نيتشه: فوق كل الأشياء تقوم سماء الصدفة (مجموع مؤلفاته حـ٦ ص٢٤٣).

وقال استيورت مل إن الصدفة تقوم في ارتباط سلسلتين من العلل ارتباطاً غير قانوني («المنطق» حـ٢ ص٥٥).

ومن الفلاسفة والعلماء المحدثين الذين دافعوا عن وجود الصدفة نذكر: بيرس Peirce الذي قال إن الصدفة chance مبدأ واقعي حقيقي. وأكدّ أن مبدأ الصدفة هو واحد من أكبر المقولات المتعلقة بتفسير الكون، إلى جانب مبدأ الاستمرار ومبدأ التطور.

وكورنو Cournot أكدّ وجود الصدفة على نحو مشابه لما فعل أرسطو. فقال إنه يوجد نوعان من سلاسل العلية: سلاسل متضامنة، تعبّر عن النظام؛ وسلاسل

مستقلة بعضها عن بعض، هي الصدفة: «إن الأحداث الناتجة عن المزج أو التلاقي مع أحداث أخرى منتسبة إلى سلاسل مستقلة هي ما يسمى بالأحداث التي بالمصادفة» (بحث في أساس المعرفة وفي خصائص النقد الفلسفي) حـ١ ص٥١). والصدفة ليست أمراً ذاتياً نفسياً، بل لها أساس في الطبيعة والتاريخ. والاحتمالية الرياضية هي تعبير عن الصدفة الموضوعية.

وتناول بوترو موضوع الصدفة في رسالته عن «امكانية قوانين الطبيعة، فراجع مادة: بوترو. وخلاصة رأيه هي أن «الوجود ممكن في وجوده وفي قانونه».

ويرى بورل Borel أن الضرورة والحتمية يمكن أن يوصف بها الواقع في مجموعه، لا الواقع في جزئياته. وكلما كان الجزئي أوغل في الجزئية كان أكثر تعرّضاً للصدفة (الاحتمال). ويمكن معالجة الصدفة بواسطة قوانين إحصائية تسعى كي تتحول إلى قوانين مطلقة، لكنها لا تفلح في ذلك أبداً. ويؤكد بورل أن القوانين الحتمية تعبر عن «الحالة الأكثر احتمالاً».

وفي ميكانيكا الكم (هيزنبرج خصوصاً) تقل الحتمية في المستوى تحت الذرّي، وتزيد في المستوى الذري وفوق الذري. راجع تفصيل ذلك في الفصل الأول من كتابنا «اشبنجلر» (القاهرة، ط١ سنة ١٩٤١).

أما برجسون (راجع كتابه: «التطور الخالق» ص٢٥٤ وما يليها، باريس سنة ١٩٠٧) فيرى أن الصدفة وهم ذاتي تنشأ عن الشعور بالدهشة من العثور على غائية هناك حيث كان ينتظر العثور على آلية، أو على العكس العثور على آلية حيث كان ينتظر العثور على غائية. فليس ثمّ إذن انعدام مطلق للنظام، بل نظام مختلف عن ذلك الذي توقعه المرء. وهذا هو الذي يفسّر تردد النفس تردداً غريباً حين تحاول تعريف الصدفة، بين الخلو من العلّة الفاعلية وبين الخلو من العلة الغائية، لأن تعريف كليهما يحيل إلى الآخر ولا حل للمشكلة إذا أراد المرء أن يجعل من الصدفة فكرة بسيطة، بينما الصدفة هي بالأحرى شعور بالدهشة.

وقال لاشيليه («معجم لالاند تحت المادة»): «كلمة: مصادفة hasard لا أرى لها غير معنيين اثنين ممكنين وهما: (١) الخلو من كل علّة محدّدة؛ (٢) الخلو من التحديد الغائي. وحينما يقال: الصدفة لا وجود لها، فإن الكلمة تؤخذ هنا بالمعنى الأول، والمقصود هنا: أن كل شيء معيّن بالضرورة، على الأقل ميكانيكياً. وفي تفكير عامة الناس هناك صدفة؛ وحين يقال إن شيئاً حدث بالصدفة، فالمقصود هو أن هذا الشيء يحدث بفضل ضرورة آلية... لكنه حدث (هذه المرة) خارج كل نظام غائي.

وبالجملة، فإن تعريف الصدفة على ضربين: تعريف ذاتي، وتعريف موضوعي. فالتعريف الذاتي هو: الصدفة هي صفة تقال على حادث أو مجموعة حوادث لا تكشف عن نوع التعيّن الذي يبدو لنا طبيعياً بحسب طبيعته. والتعريف الموضوعي هو أن الصدفة هي صفة، ليس بمتعين من الناحية المادية، وليس بمقصود من الناحية المعنوية.

وتطلق الصدفة أيضاً على الحَدَث المتعين تعيناً حتمياً، لكن فارقاً صغيراً جداً في أسبابه قد أحدث فارقاً هائلاً في النتيجة: مثلاً: تأخر لمدة ثانية واحدة أدّى إلى نجاة شخص من محاولة اغتياله. «إن الفارق في العلّة لا يدرك، ولكن الفارق في المعلول هو بالنسبة إليّ ذو أهمية كبرى» (هنري بونكاريه: «الصدفة» مقال في «مجلة الشهر»، مارس ١٩٠٧).

مراجع

- G. Milhaud: «le hasard chez Aristote et chez Carnot» in Revue de Métaphysique, 1902.
- J. Venn: Logic of chance, 2d ed. 1888.
- Cantor: Das Gesetz in Zufall, 1877.
- A. Lasson: Ueber den Zufall, 1917.
- E. Borel: le Hasard, 1932.
- Léon Ollé la prune: le hasard, sa loi et ses Conséquences dans les sciences et la philosophie, 1906.
- E. Timerding: Die analyse des Zufalls, 1915.
- J. Segond: Hasard et contingence, 1938.
- Mark Born: Natural philosophy of Cause and chance, 1949, new ed. with 2 app. 1964.
- Pius Servien: Hasard et probabilité, 1949;

- Jaques Monod: le hasard et la nécessité: Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne, 1970.

science et hasard, 1992.

- Wilhelm von Sehulz: Der Zufall und das Schick sal, 1959.



العُلُوّ

Transcendance (F.); Transcendence (E.); Transzendenz (D.); Trascendenza (I.)

العلوّ، بالمعنى الفلسفي والديني، هو الوجود في مكان أعلى من العالم المحسوس، وأبعد من حدود ما هو معلوم، وأرفع من التجربة. ويقابله: المحايثة immanence وهو الوجود داخل العالم المحسوس، أو داخل المعنى، أو في نطاق التجربة.

والعالي - بالمعنى الإيجابي - يشير إلى كائن موجود، هو الله.

والعلو يتضمن معنى العلاء على، أي التفوق والسموّ، والكمال. والعلو يفهم بمعنيين: معنى خاص بنظرية المعرفة، ومعنى خاص بالميتافيزيقا.

أ - العلو في نظرية المعرفة:

ويقصد به العلاقة بين الذات التي تعرف، وبين الموضوع الذي تسعى إلى معرفته. فالذات تحكم على الموضوع بواسطة حقيقتها هي الخاصة بها. وهنا لا يكون العلو بمعنى: السموّ على، بل مجرد خروج الذات عن ذاتها لإدراك ما ليس إياها. والمشكلة هي: هل يوجد شيء خارج العقل الواعي وجوداً حقيقياً؟ أو كل شيء هو من إبداع العقل العارف؟

فالمذهب الواقعي، أو: الواقعية - يقرر وجود الشيء، أو الموضوع - خارج الذهن. أما المذهب النقدي فيقول إن «الشيء في ذاته» غير قابل لأن يُعْرَف. والمذهب المثالي أنكر وجود الشيء في الخارج، ورد كل معرفة إلى الأنا، أي إلى الذات العارفة.

وعند كنت: العلو معناه تجاوز كل تجربة ممكنة. يقول كنت: «أريد أن أُسَمّي المبادىء التي ينحصر تطبيقها في داخل إطار التجربة الممكنة: محايثة، بينما تلك التي تتجاوز هذا الإطار: عالية» («نقد العقل المحض، ص٢٦٢). ومهمة الديالكتيك المتعالي هي الكشف عن الوهم الظاهري للمبادىء العالية. والتصورات العالية هي كل التصورات الميتافيزيقية التي مثل: الله، النفس، خلود النفس، الخ. إن موضوعات المعرفة محايثة في التجربة، وهي ظواهر لـ «شيء في ذاته». والعالي تصوّر حدّي، لا يمكن معرفته، لأننا لا نملك عياناً عقلياً. ونحن في خطوات المعرفة نبقى دائماً في داخل حدود التجربة الممكنة. وإذن المعرفة العالية غير ممكنة.

وفشته Fichte يفهم من «العلو» كلّ ما هو خارج «الأنا». وكذلك فعل شلنج. في المرحلة الأولى من تطوره الفكري، إذ قال: «العلو هو الزعم أن من الممكن تجاوز الأنا» («في الأنا»، ص١١٣).

وفي مقابل ذلك نجد فلاسفة يريغون إلى توكيد «العالي» و«العلو» لكن بمعنى آخر. فهينرش ريكرت يقول إن موضوع المعرفة ليس الوجود العالي، بل «ما يجب أن يكون العالي»، والذي على المعرفة أن تتوجه نحوه، («حدود تكوين التصور العلمي» ص٦٨١؛ «موضوع المعرفة» ط٢ ص١٢٢ وما يليها). إن المرء لا يستطيع أن يتصور «ما هو عالٍ» لكنه يستطيع فقط أن يفكر فيه. فهو معيار للتوكيد أو النفي فقط. «والأساس الأخير في كل وجود محايث يقوم فقط في مثل أعلى

عالٍ، تحاول الذات تحقيقه».

ويقول كليمنت وب Cl. C.j. Webb: «على الرغم من أن الدين ليس أبداً في الواقع تجربة عالية لله، فإنه يوجد دائماً في التجربة عنصر يمكن أن ننعته بأنه الوعي بالعلو» («الذات الإلهية والحياة الإنسانية» ط٢، سنة ١٩٢١، ص٨٧).

ب ـ العلو الميتافيزيقي:

وعند هيدجر ويسبرز يتخذ «العلو» معنى ميتافيزيقياً خاصّاً يختلف عن معناه لدى سائر الفلاسفة السابقين.

فهيدجر يفهم «العلو» بمعنيين: الوجود ـ عِبْر ـ الذات للآنية، والوجود من حيث هو مختلف وجودياً (انطولوجيا) عن الموجود. والمعنى الأول للعلو يعني الوجود الباقي مع المضي، والمعنى الثاني يدل على العلوّ بما هو علوّ. ويقول جان ڤال إن من الممكن أن نُمَيّز عند هيدجر بين أربعة أنواع (أو: أنماط) من العلو:

١ ـ علوّ الوجود على العدم.

٢ ـ علوّ الموجود بالنسبة إلى العالم.

٣ ـ علوّ العالم بالنسبة إلى الموجود.

٤ ـ علوّ الموجود في علاقته مع ذاته، وذلك في الحركة التي بها يلقي بنفسه نحو المستقبل.

وعلى نحو مشابه يرى يسبرز أن التفلسف هو علوّ على ثلاثة أنحاء:

١ ـ التوجه نحو العالم.

٢ ـ إضاءة الوجود.

٣ ـ الميتافيزيقا.

والعلوّ لا يمكن سَبْره، أي إدراك أعمق عمائقه؛ لكن كل تفلسف يسعى إلى الاقتراب منه. والعلو هو ما يكمل الناقص ويعطيه معنى. والعلوّ هو الإحاطة المطلقة.

والعلوّ في اللاهوت يقتصر على ما يتعلق بالله. وقد اختلف الفلاسفة وعلماء الكلام في تحديد معنى «العلو» بالنسبة إلى الله.

١ ـ فقال البعض إن معناه هو أن الله عالٍ على الكون علّواً مطلقاً، وأن ثمة هوة بين الله والكون، والله وحده هو الذي يستطيع عبور هذه الهوة.

٢ ـ وقال آخرون: إن القول بالعلو المطلق لله بالنسبة إلى العالم يضع موضع الخطر العلاقة بين الله والعالم. ولهذا رأى أصحاب هذا القول إن من الواجب تصوّر جَسْر بين الله وبين العالم؛ وهذا الجسر يختلف تصوّره بحسب وجهة النظر إلى هذه العلاقة: هل تفهم بمعنى العلاقة بين الخالق ومخلوقاته، أو العلاقة بين المبدأ الأول وبين ما يصدر عنه (في نظرية الصدور عند أفلوطين ومن أخذ برأيه).

٣ ـ وثم فريق ثالث، على رأسه اسبينوزا، يقول إن الله ليس عالياً على العالم، وإنما هوة العِلّة المحايثة (الباطنة) لكل الأشياء؛ وبهذا القول يأخذ القائلون بوحدة الوجود بمختلف أشكالها، خصوصاً الصوفية، وعلى رأسهم الصوفية المسلمون (راجع كتابنا: «تاريخ التصوف الإسلامي»، الكويت ط١ سنة ١٩٧٥).

٤ ـ وقال ليبنتس إن علاقة الله بالعالم هي مثل «علاقة المخترع بالآلة التي اخترعها، أو علاقة الأمير الحاكم برعيته المحكومين منه، أو حتى علاقة الأب بأبنائه» («مونادولوجيا» ٨٤).

مراجع

- M. Keibel: Wert und Ursprung der philosophischen Tranzendenz, 1886.

- Heinrich Rickert: Der Gegenstand der Erkenntmis. Ein Beitrag Zum Problem der Tranzendenz, 1895.

- E. Landman: Die Tranzendenz des Erkenneus, 1923.

- A. Banfi: Immanenza Trascendenza Come antonomia Filosofica 1924.

- Travaux du IX^{e} Congrés de philosophie, Paris, Fasc. VIII, 1937: Jean Wahl: «sur l'idée de transcendance» (pp. 56- 59); Bénézé: «l'illusion de la Transcendace. (PP. 3-9); L. Brunschvieg, «Transcendance et immanence» (118- 123); G. Tarozzi: «La Trascendenzae L'infinito» (220-222); O. Becker: «Transzendenez und Para tranzendenz» (97- 107); M. Blorded; «aspects actuels du problème de la Transcendance» (10- 17); G. Marcel: «Le transcendant Comme métaproblematique» (50- 55), etc, etc.



فايجل (فالنتين)

Weigel (Valentin)

(1533 - 1588)

فيلسوف ومتصوف ألماني.

ولد سنة ١٥٣ في ناوندروف بنواحي جروسنهايم (في مقاطعة ساكسNaundorf bei Grossenheim توفي في ١٠ يوليو سنة ١٥٨٨ في Zschopav، ابتداءً من سنة ١٥٥٤ تعلم اللاهوت والفلسفة في ليبتسك. وفي سنة ١٥٥٨ حصل على الماجستير. وعاد إلى الدراسة في فتنبرج Wittenberg في سنة ١٥٦٤. وصار قسيساً في Zschopau (في جبال ارتس Erz) في سنة ١٥٦٧.

وهو يقول عن نفسه إنه تأثر بأفلاطون، وبديونسيوس، الأريوفاغي، وتوماس كمبس مؤلف كتاب: «الاقتداء بالمسيح»، وبالصوفيين الألمانيين: تاولر وإكهرت. كما تأثر بباراسلسوس Paracelsus (١٤٩٣ - ١٥٤١) فيما يتعلق بعلوم الطبيعة والثيوصوفيا.

مذهبه الفلسفي الصوفي

يجمع فايجل بين التصوف واللاهوت والفلسفة معاً. وهو يحدّد ذلك بقوله: «إن الحكمة فوق الطبيعة التي يقول بها اللاهوت تعلمنا من هو آدم ومن هو يسوع المسيح، في داخل نفوسنا وخارجها، وقد سُجّلت في الكتب المقدسة وأكملها الأنبياء والرّسل، وهي تفيد في الحياة الأبدية والسماوية. أما الحكمة الطبيعية والفلسفية فيعلماننا ما هي الطبيعة الكلية، وما هو النور الظاهر والنور الخفيّ، وتفيدنا خلال حياتنا الظاهرة القصيرة، وتزول مع زوال العالم، وعلى الرغم من أن اللاهوت يوضح لنا الطبيعة والعطف الخاصين بآدم الأرضي، وآدم السماوي، وتبحث الفلسفة في كل المخلوقات الطبيعية، فإنه يجب مع ذلك عدم الفصل بين اللاهوت والفلسفة كما يجب عدم الخلط بينهما. إن كلتيهما تساعد الأخرى؛ وإذا درست كلتاهما بمعرفة ونظام دون خلط بينهما، فإن الإنسان سيعرف كل أسرار الأشياء الطبيعية والأشياء فوق الطبيعية» («القبضة الذهبية»، فصل ٥).

ورأى فايجل أن الأسكولاستيك البروتستنتي والمجادلات الدينية، وفي الطابع الشكلي والسياسي المتزايد للمذهب اللوتري الرسمي خيانة للروح الدينية الحقيقية للبروتستنتية. ونظراً لخوفه من الرقابة البروتستنتية. فإنه لم يطبع مؤلفاته؛ وإنما نشرت بعد وفاته، مما أثار الشكوك حول صحة نسبة بعضها إليه.

ومذهبه في التصوف يتابع التيار الصوفي النظري الألماني الذي بدأه السيد اكهرت وواصله فرنك Franck؛ وتابعه من بعده هو يعقوب بيمه الذي يلوح أنه تتلمذ عليه. لكنه تصوفه امتاز بنزعة ذاتية غير فردية، وبملامح تجعله قريب الشبه من المثالية الألمانية عند فشته. فاللفظ Ichheit الذي يلعب دوراً كبيراً في فلسفة فشته يلوح أن فايجل هو أول من استعمله في اللغة الألمانية، وذلك في كتابه: «في الطمأنينة». ويعد مذهب فايجل أول اتصال بين التصوف البروتستنتي والفلسفة الألمانية.

أما عن تفاصيل مذهبه الصوفي الفلسفي ـ فإنه يقول

إن الله وحدة لا يمكن وصفها ولا تحديدها. وعملية الخلق فيها يكشف الله عن ذاته. وكل مخلوق هو في جوهره إلهي. ولا يوجد موجود خارج الله، بل كل موجود موجودٌ في الله. وحضور الوحدة الإلهية في كثرة المخلوقات تربط جميع الموجودات برباط وحيد وليس فقط الناس فيما بينهم، بل وأيضاً كل الأشياء متساوية في جوهرها: أما التمييز فينشأ عن المادة والتحديد، وهو مع ذلك تمييز في الظاهر لا في الحقيقة. والشر، سواء منه المادي والمعنوي، هو مجرد عرض، لأنه لما كان الجوهر إلهياً، فإنه لا يمكن شيئاً أن يكون شرّاً. والإنسان هو من ناحيةٍ: سلبي منفعل بإزاء الله، ومن ناحية أخرى هو إيجابي فعّال، من حيث هو يشارك في طبيعة الله الفعّالة.

ويؤكد ڤايجل أن الإنسان عالم صغير. إنه موجز ومختصر للكون كله. ولما كان عالماً صغيراً، فإنه ليس في حاجة إلى البحث عن الحقيقة خارج ذاته هو. وما العالم الخارجي إلاّ فرصة وحافز للإنسان كي يعرف نفسه هو.

مؤلفاته

- «في الحياة الأبدية»، هلّه، سنة ١٦٠٩.
- «سِفْر الحياة السعيدة» هلّه، ١٦٠٩.

«دفتر الصلوات الجميل»، هلّه، ١٦١٢.

«القبضة الذهبية»، هلّه، ١٦١٣.

«في مكان العالم»، هلّه، ١٦١٣.

«حوار عن المسيحية»، هلّه، ١٦١٤.

«اعرِف نفسك بنفسك»، نيڤنشتاد، ١٦١٥.

«تمهيدات ومختصرات»، نيڤنشتاد، ١٦١٦.

«تقرير موجز ومدخل إلى اللاهوت»، نيڤنشتاد، ١٦١٨.

- «الفلسفة اللاهوتية»، نيڤنشتاد، ١٦١٨.

«المجد لله وحده»، نيڤنشتاد، ١٦١٨.

- «دفتر في المجادلات»، نيڤنشتاد، ١٦١٨.
- «دراسة كلية»، نيڤنشتاد، ١٦١٨.
- «لاهوت ڤايجل»، نيڤنشتاد، ١٦١٨.

«كتاب صغير في الطريق والكيفية اللذين بها تدرك الأشياء» ١٦١٨.

وقد قام W.E. Penckert و W. Zeller بنشر مجموع مؤلفات ڤايجل، في اشتوتجرت ابتداءً من سنة ١٦٦٠.

مراجع

- H. Meier: Der mystische Spiritualismus V. Weigels. Gútersloh, 1926.
- A. Koyré: Un mystique protestant, maitre Valentin weigel. Paris, 1930.
- H. Langin: Grundlimien der Erkenntmislehre V. Weigels. Karlsruhe, 1933.
- B. Wendt: Valentin Weigel. Leipzig, 1933.
- A. Koyré: Mystiques, spirituels, aléhimistes du XVIe siécle allemand: Schwanckpeld, S. Franck, Weigel, Paracelse. Paris, 1955.

فنشينو

Ficino (Marsilio)

فيلسوف أفلاطوني، ومن رجال النزعة الإنسانية والنهضة في ايطاليا ولد في فجلينه Figline (في إقليم Valdarno) في ١٩ أكتوبر ١٤٣٣؛ وتوفي في كاروجي Caroggi (بنواحي فيرنتسه) في أول أكتوبر سنة ١٤٩٩.

كان فنشينو من أبرز رجال النهضة في إيطاليا في القرن الخامس عشر. وبما قام به من نشرات فيلولوجية وترجمات لمؤلفات أفلاطون وأفلوطين، نجده يمثل لحظة الانتقال من الطور الفيلولجي إلى الطور الفلسفي للنزعة الإنسانية Umanesimo التي قامت في إيطاليا داعية إلى رد اعتبار الإنسان ووضعه في مكانته الصحيحة في مركز الكون، وإعادة تقويم تاريخ الإنسانية.

وفي مواجهة سيادة فكر أرسطو وتلاميذه في العصور الوسطى الأوروبية ابتداءً من منتصف القرن الثالث عشر، رأى فشينو أنه لا علاج لحالة التزمت في اللاهوت والتجمد في الفكر الفلسفي ـ إلاّ بالعودة إلى

أفلاطون وأفلوطين.

لكنه لم يحاول العودة إلى أفلاطون وأفلوطين في تفكيرهما اليوناني العقلي الحرّ، بل تصورهما ممزوجين بالفكر المسيحي. ذلك أنه كان قد رُسِم قسيساً وهو في سن الأربعين، وكان قويّ الإيمان بالمسيحية، لهذا حاول التوفيق بين المسيحية وبين الفكر العقلي الفلسفي الأفلاطوني.

كان أبوه ـ ويدعى Diotifeci (وتصغيره هو Ficinio) ـ طبيباً، فأراد أن ينشئه كي يكون طبيباً أيضاً. وبعد دراسة النحو والفلسفة أخذه أبوه معه إلى فيرنتسه في سنة ١٤٤٥، ثم بعد ذلك بأربع سنوات، إلى پيزا. وفي سنة ١٤٥١ نجده من جديد في فيرنتسه يَدْرس الفلسفة تحت إشراف نقولا دي جالوبو تينوزي Tignosi ثم ذهب إلى بولونيا لدراسة الطب. ثم عاد إلى فيرنتسه. وفي سنة ١٤٥٩ قُدّم إلى الأمير كوزمو دي مدتشي Cosimo de'Medici الذي توسّم فيه استعداداً كبيراً للدراسات الإنسانية، وحاول إقناع أبيه بتوجيه ابنه إلى هذه الدراسات الإنسانية بدلاً من الطب، بأن وعد بمنحه مساعدات مالية واجتماعية. وكان الأمير كوزمو قد فكر في إنشاء أكاديمية أفلاطونية في فيرنتسه. ورأى في مرسيليو فتشينو الرجل القادر على القيام على هذه الأكاديمية. فأخذ فتشينو، وهو في سن السادسة والعشرين، في دراسة أفلاطون ومن أجل ذلك كان عليه أن يتقن اللغة اليونانية، فانصرف إلى دراسة هذه اللغة مع أستاذ يدعى پلاتينا Platina.

وفي سنة ١٤٦٢ ـ وقد أسكنه الأمير كوزمو في بيت مونتفكيو في كاردجي، بدأ فتشينو في ترجمة محاورات أفلاطون؛ ودعا إليه نخبة من العلماء كانوا يشتركون معه في الحوار على غرار أكاديمية أفلاطون. ولم تكن مؤسسة منظمة تنظيماً رسمياً، بل كانت مكاناً يجتمع فيه العلماء حول مرسيليو فتشينو، وكأنه «أفلاطون آخر» Alter Plato كما كانوا ينعتونه آنذاك. وكان المترددون على هذه الأكاديمية هم من الشعراء، ورجال القانون، ورجال السياسة، ورجال الدين والمشتغلين بالفلسفة، والأطباء، والموسيقيين أيضاً لأن فتشينو كان يعزف الموسيقى وكان يرى أن ثمت علاقة بين الطب والموسيقى، إذ كان من عادته أن يقول إن الموسيقى تعالج الجسم بواسطة النفس، وأن الطب يعالج النفس بواسطة الجسم، ثم إن للموسيقى دوراً في العلاج لأنها تبدّد الأمزجة الحزينة السوداوية!

وفي الوقت نفسه أكبّ فتشينو على ترجمة محاورات أفلاطون، وأتم الترجمة في سنة ١٤٧٧، وطبعت الترجمة في فيرنتسه في سنة ١٤٨٤. وواكب الترجمة بشرح هذه المحاورات.

كذلك أخذ في ترجمة «تُساعات» أفلوطين، وأتمّ الترجمة في سنة ١٤٨٦، ونشرها في فيرنتسه في سنة ١٤٩٢. ثم زوّدها بشرح.

فلسفته

كان فتشينو يرى أن الحكمة هبة من الله، وهي الوسيلة الوحيدة عند الإنسان كيما يسمو حتى الله. وقد بدأت بحكمة الشرق، ثم تولاها الفلاسفة اليونانيون على التوالي: فيثاغورس، هيرقليطس، أفلاطون، أرسطو، والأفلاطونيون المحدثون وعلى رأسهم أفلوطين ثم أيامبليخوس، وبرقلس، وديونسيوس، ثم المسيحيون: أوغسطين، وهنري دي جاند، ودنس اسكوت، ثم العرب: الفارابي وابن سينا وابن جبرول. لكن الحكمة الشرقية كانت لاهوتاً؛ ويرى فتشينو أن أفلاطون هو الآخر كان لاهوتياً. وبهذه الروح الأفلاطونية اللاهوتية الممزوجة بالمسيحية كتب فتشينو كتابه بعنوان: «اللاهوت الأفلاطوني» في خلود النفس Theologiae Platonicae de immortalitàtè animorum في ثماني مقالات. وقد نشر في سنة ١٤٨٢. كذلك كتب كتاباً بعنوان: «في الدين المسيحي» (سنة ١٤٧٤). ولنعرض فيما يلي بعض الأفكار الرئيسية في فلسفة فتشينو اللاهوتية الأفلاطونية المسيحية:

الله: الله هو الواحد الذي يضم في بساطته اللانهاية المتعددة للنماذج العليا المثالية لكل الأشياء. والله هو الخالق، لكن فعل الخلق الإلهي، كيما يصل إلى الأشياء المحسوسة، يتجلى أولاً في «الكلمة» (اللوغوس)، اللامحسوسة. والله هو الخير اللامتناهي ولهذا هو يفيض على كل الأشياء. والله هو الحق الكامل، وهو الجمال المحض، وهو النور الذي يضيء كل الأشياء. والله يفيض بفيضه على الكون كله؛ وهو مركز الكون، ومن حوله تتحرك ثلاث دوائر متداخلة هي: العقل، والنفس، والطبيعة وهي نفس درجات الصدور عند أفلوطين. والله

يتصف بالعلوّ، كما يتصف أيضاً بالمحايثة، أعني بالحضور الباطن في الكل وفي أجزاء الوجود الفائض عنه. والله هو الفعّال الباطن في الطبيعة، وهو يجعل من الكون موجوداً حيّاً.

النفس: النفس هي الرابطة التي تربط الكون، وهي حاضرة في كل مكان لأن كل شيء في الكون حيّ متنفّس. والنفس الإنسانية تشارك في الطبيعة الإلٰهية التي للنفس الكلية، وهي في مرتبة بين السرمدية والزمان. والنفس الإنسانية تحاكي الله بالوحدة، وتحاكي الملائكة بالعقل، وتحاكي الحيوان بالحواس، وتحاكي النبات بالتغذي، وتحاكي الجماد بمجرد الوجود. والنفس الإنسانية مزوّدة بنفحة خلاّقة إلٰهية. وهي تحن دائماً إلى اللامتناهي، وإلى السموّ. وفي الإنسان قوة دافعة إلى السيطرة والسيادة، هي التي تصنع تاريخ الإنسانية المتصاعد دائماً نحو الكمال.

الإنسان: وللإنسان في الكون مكانة خاصة به، وتتجلى هذه المكانة في الحرية التي تتصف بها النفس، وبهذه الحرية لا يحصر الإنسان نفسه في دائرة محدودة ضيقة، بل هو يتطلب دائماً المزيد والسموّ حتى يصل إلى الله. وبهذا المعنى فإن الإنسان عالم صغير microcosmo، وتاريخ الإنسانية ينبغي تصوره على أنه تقدُّم مستمر. وبفضل العشق ـ بالمعنى الأفلاطوني للفظ: ايروس Eros ـ تصاعد النفس في مراقي الحب، وتمرّ في طريقها الصاعد بنفس درجات التصاعد الكوني.

مؤلفاته

الطبعة الكاملة الأولى لمؤلفاته صدرت في بازل سنة ١٥٦١؛ وأعيدت طباعتها في بازل أيضاً في سنة ١٥٧٦. وطبعت في باريس سنة ١٦٤١. وقام O. Kristeller بإصدار ملحق بعنوان: «ملحق بمؤلفات فتشينو: رسائل غير منشورة ومتفرقة» في مجلدين في فيرنتسه سنة ١٩٣٧.

أما ترجماته، فقد طبعت ترجمته لمحاورات أفلاطون من اليونانية، إلى اللاتينية في باريس سنة ١٨٨٠؛ وترجمته «التساعات» أفلوطين في باريس سنة ١٨٩٦ بعناية Moser و Creuzer.

وطبع شرحه على «المأدبة» لأفلاطون في Lanciano سنة ١٩١٤.

مراجع

- G. Saitta: la filosofia di Marsilio Ficino. Messina, 1923; 2ª ed. col titolo: Marsilio fifcinio e la filosofia dell Umanesimo, Firenze, 1943.
- J. Festeurgière: «la philosophie de l'amour ou Marcile Ficinio et son influence sur la litterature française au XVᵉ siecle», in Etudes italiennes, 1924.
- B. Kieszlowski: studi sul platonismo del Rinacimento in Italia. Firenze, 1936.
- M. Heitzman: «L'agostinismo avennizante e il punto di partenza della filosofia di M. Ficino, in Giornale Filos. ital, 1935, pp. 295-322.

الفلاسفة الجُدُد في فرنسا

تحتدم في فرنسا معركة فكرية حول ما يسمى «الفلسفة الجديدة» التي يعمل على إيجادها والترويج لها والدفاع عنها تسعة من المفكرين الشباب ـ من رجال ونساء ـ تدور أعمارهم في الحلقة الرابعة من العمر، ومن ورائهم حاميهم ومرشدهم القلق المنفعل: موريس كلافل. ومن العسير أن نحدد صفاتها المشتركة الايجابية، لأن انتاجها سلبياً أكثر منه إيجابياً، ولأنها صدرت عن خيبة الأمل في السياسة وفي الفلسفة وفي العلم، وبالجملة في حضارة الإنسان، وارتبطت بثورة مخفقة هي التي تسمى بثورة «مايو سنة ١٩٦٨». وربما كانت خيبة الأمل هذه هي السمة الجامعة بين هؤلاء التسعة ورائدهم موريس كلافل.

لقد كانوا جميعاً قبل هذه «الفلسفة الجديدة» من المفكرين والأدباء «المتزمتين» الذين نشدوا في السياسة وفي العلم الوضعي العلاج لآلام الإنسانية، وإذا بثورة مايو سنة ١٩٦٨ تصدمهم بالحقيقة الرهيبة: وهي أن كل ما نشدوه من السياسة والعلم كان مجرد أوهام: النضال السياسي والثورة والعلم الوضعي، بل والتاريخ. وقد سبقهم سارتر إلى هذا اليأس وخيبة الأمل، فقال في ترجمته الذاتية: الكلمات (سنة ١٩٦٣) «هأنذا أرى بوضوح: لقد خاب أملي منذ عشر سنوات تقريباً وأنا إنسان يستيقظ بعد أن شفي من جنون طويل، مر، عذب

معاً، ولا يستطيع الخلاص من ذلك، ولا يملك أن يذكر، دون ضحك، ضلالاته القديمة، ولا يعرف بعد ماذا يصنع بالحياة».

ذلك أنه بدأ في تجربة جديدة في يوليو سنة ١٩٥٢ حين نشر في مجلة «الأزمنة الحديثة» دراسة سياسية مطولة بعنوان «الشيوعيون والسلام» حاول فيها أن يبين إلى أي حد يمكن للحزب الشيوعي الفرنسي أن يعدّ تعبيراً ضرورياً عن الطبقة العاملة، وإلى أي حد هو يعبر عنها (بالدقة). ولئن كان سارتر قد فهم السياسة الشيوعية بفهم خاص فقد هلل له خصوم الأمس وقالوا عنه في مقال ظهر في مجلة «النقد الجديد» التي يشرف عليها ج. كنبا J. Kanapa (المتوفى سنة ١٩٧٨) إنه «يشارك في النضال من أجل السلام» وكانت نتيجة هذا الاتجاه الجديد عند سارتر أن انقطعت العلاقة بينه وبين مرلو بونتي الذي هاجم سارتر في بحث كتبه في كتابه «مغامرات الديالكتيك» (سنة ١٩٥٢) عنوانه «الغلو في البلشفية عند سارتر». لكن حدثين كبيرين وقعا في المعسكر الشيوعي سنة ١٩٥٦ دعوا سارتر إلى التخلي أو النكوص عن اتجاهه الجديد وهما: أولاً: التقرير الذي قدمه خروتشوف للمؤتمر الشيوعي العشرين وفيه كشف عن الجرائم المروعة التي ارتكبها ستالين طوال حكمه. والثاني: هو غزو الجيش الروسي للمجر وقضاؤه العنيف المروع على الثورة التي قام بها الشعب المجري للتحرر من العبودية والاستبداد في أكتوبر سنة ١٩٥٦.

وكان لهذين الحادثين أثرهما الكبير حتى في المناصرين للماركسية. فبدأ الانشقاق والتبرؤ في صفوفهم، وإن كانت مواقفهم مبهمة مضطربة حتى قال عنهم مرلو بونتي Merleau Ponty في مقدمة كتابه Signes «حين يستمع المرء إلى هؤلاء الكتاب (المنشقين) يشعر أحياناً بالضيق فهم يقولون حيناً إنهم بقوا ماركسيين في نقط جوهرية، ولكنهم لا يحددونها بالدقة ولا كيف يمكن للمرء أن يكون ماركسياً في بعض النقط»... وحينا آخر يطالبون بضرورة وضع مذهب جديد ولكنهم لا يكادون يتجاوزون في ذلك بعض الاقتباسات من هرقليطس، وهيدجر، وسارتر.

وكان من نتائج هذه البلبلة في معسكر الماركسيين أن ظهرت تأويلات جديدة للماركسية ونزعة اليسار بوجه عام أفضت إلى عكس ما كانت تنادي به من قبل: فجارودي Garaudy تقرّب إلى المسيحية وحاول المزج، أو على الأقل التعايش بينها وبين الماركسية. وأوغل في هذا الاتجاه إلى حد أنكره معه زملاؤه القدماء في الحزب الشيوعي الفرنسي. وحاول سارتر في كتابه «نقد العقل الديالكتيكي» (سنة ١٩٦٠) أن يتملص من الماركسية التي دخلها بأخرة ولكن دون أن يظهر بهذا المظهر، فأوّلها تأويلاً لا يقره عليه أحد من رجالها الرسميين - إن صح هذا التعبير - حتى قال ريمون أرون في مجلة «فيجارو» الأدبية (أكتوبر سنة ١٩٦٤) عن هذا الكتاب: إن سارتر يحاول فيه عن حسن نية أن يؤول الماركسية تأويلاً «يرفضه الماركسيون وسيثير الدهشة في نفس ماركس لو بعث حياً».

ومن ثم تزحزح أقطاب الماركسية الفرنسيون عن ولائهم القديم وصاروا معارضين أو في القليل متمردين. فإلى جانب جارودي نجد ديزانتي Desanti وديه Daix، ولكن كانت تواجههم جبهة ظلت على عقيدتها الصلبة القديمة، يمثلها أراجون Aragon والتوسير Althusser وباليبار Balibar وكانابا Kanapa وإلى حد كبير: النشتين Ellenstein الذي انشق أو كاد في عام ١٩٧٧. لكن الشروخ في هذه الجبهة ما لبثت أن بدأت تظهر وكان من أكبر أسبابها حادثان: القضاء على حركة التحرر في تشيكوسلوفاكيا والتي عرفت بـ «ربيع براج» في سنة ١٩٦٨، ثم كتاب «الجولاج» لسولينتين الذي لا يزال يؤثر في هذا الاتجاه أقوى تأثير.

تلك هي الأحوال التي مهدت لنشأة هذه «الفلسفة الجديدة» فلنأخذ الآن في بيان اتجاهاتها ولنبدأ ببيان بعض اتجاهات ملهمها وحاميها موريس كلافل.

يقول كلافل شارحاً تطور أحواله الفكرية «بنوع من اليأس بوصفي فيلسوفاً، شاهدت الأمواج المتوالية التي زخرت بها السوربون: من فرويدية وماركسية وسارترية.. الخ، هذه الحمأة التلفيقية التي ذاب فيها هذا كله. وكنت لا أزال أحمل لسارتر إعجاباً شديداً جداً، ومن هنا نشأ حزني أمام كتابه «نقد العقل الديالكتيكي» لأنه تخلى فيه دون رحمة عن وجوديته ووضعها بين أيدي الماركسية. لكني تركت العاصفة تمر خلال هذه الموجات من العقائد القطعية التي كانت خطرة بقدر ما

كانت تسمي نفسها نقدية.

«وإني لأتذكر تماماً نقطة تحول، في هذا الزمان، تحدثت فيها بأخرة مع ج ـ ت. ديزانتي J.-T. Desanti وهي اللحظة التي كنا ننتظر فيها بلهفة شديدة ظهور «نقد العقل الديالكتيكي» حوالي سنة ١٩٦٠ وإن كان لم يحدث مع ذلك إلا ضجة أقل من تلك التي أحدثها كتاب رجل مجهول وهو كتاب «تاريخ الجنون في العصر القديم». وأتذكر أنني أبديت آنذاك هذه الملاحظة وهي أن «نقد العقل الديالكتيكي» ادعى أنه يمثل جماعاً من العقلية لصالح تحرير بني الإنسان ـ لقد أراد سارتر أن يكون في هذا الكتاب بالنسبة إلى ماركس بمثابة كنت وهيجل معاً ـ بينما كتاب «تاريخ الجنون» (لميشيل فوكو Michel Foucault) هو أول كتاب يبرهن ـ استناداً إلى وثائق ـ على أن العقلية أداة للسيطرة على الناس واستعبادهم... نعم إن «تاريخ الجنون» ليس نقداً جديداً للعقل المحض ـ كما ستكون كذلك الصفحات من ٢٢٠ حتى ٣٦٠ من كتاب «الكلمات والأشياء» (لميشيل فوكو أيضاً) ـ كأنه يلقي ظلال الشك والاتهام والظن على العقل في نفس الوقت الذي حاول فيه سارتر أن يجعل العقل شاملاً محيطاً» (من حديث لموريس كلافل في «المجلة الأدبية» Magazine litteraire عدد سبتمبر سنة ١٩٧٧ ص٥٧).

إن كلافل يأخذ على سارتر ـ في هذا الحديث ـ أن تطوره التالي لكتاب «الوجود والعدم» لا يتفق مع هذا الكتاب «والهوتان بين كليهما تتعلقان بالأخلاق وبالسياسة. فمن اللحظة التي يقرر فيها أن النية الأساسية نحو الآخرين هي نية الكراهية وشهوة الأذى (السادية) فليس ثم وسيلة للعثور على جماعة محررة لبني الإنسان». وأعتقد أن سارتر اليوم بسبيل إعادة النظر في رأيه في الآخرين (ما هو لغيره) الذي عرضه في كتابه «الوجود والعدم» ووصفه للنظرة المستلبة المحجرة، ونظريته في الحب بوصفه شيئاً للغير (أي النظر إلى الغير على أنه مجرد شيء لا ذات واعية) حتى في الملاحظة، وأيضاً تلك الصفحات الغريبة التي وصف فيها اللغة بأنها هي الأخرى أداة لسحر الآخرين... إن «الوجود والعدم» عمل رائع في ذاته لكن ليست له علاقة بالتطور الثوري عند سارتر... لقد كان من الممكن أن يبقى كتاب «الوجود والعدم» عملاً رائعاً نهائياً لفيلسوف سيظل نصف يائس ونصف سادي: لكن سارتر تخلله دائماً الأخوة والكرم والأمل» (الحديث نفسه ص٥٨). ـ ماذا يريد إذن كلافل؟ إنه يريد حركة روحية، لكن هذه الروحية «ليست مجرد ازدهار وبنية فوقانية ومجتمع موجود، بل هي ـ إيجابياً أو سلبياً ـ الأساس المختار لكل حضارة مكبوتة منذ قرنين وهي تمرد لما هو روحي، يعود لينعكس مواقف جديدة، وتساؤلات جديدة، وغداً يوجد توكيدات جديدة. ومن الذي يرى فيهم الأمل لبعث هذه الروحية؟ إنهم أولئك الذين «سيكيلون أقسى الضربات للماركسية بعد أن يكونوا قد عاشوا جحيمها معنوياً على الأقل» (الموضوع نفسه ص٦٠).

ثم حدث أن وصل سوليتسين Solientsyne إلى أوروبا الغربية فخصصت له مجلة «نوفيل أوبسرفاتير» Nouvel Observateur عدداً خاصاً بعنوان «مرحبا بسوليتسين». ومن بين مقالات هذا العدد مقال لافت للأنظار بقلم جلوكسمن Glucksmann عنوانه «الماركسية تجعلنا صماً عمياً».

يقول كلافل في وصف هذا الحادث: «لقد كان ذلك حدثاً خطراً، أدهشني لكن بوصفه أمراً جديداً معترفاً به. لقد كان ذلك هو العلامة. وبعد ذلك ببضعة أشهر أتم جلوكسمن كتابه «الطاهية وكل الناس» وفي نفس الوقت أيضاً قال لي برنار ـ هنري ليفي ـ Bernard Henry Levy إن في بلادك ماويين سابقين ألفا كتاباً سيعجبك كثيراً، ثم أحضر لي كتاب «الملاك» تأليف لردرو وجامبيه Lardreau et Jambet بيد أني لم أفهم أي واحد من هذين الكاتبين. كل ما هنالك أنني سبقتهما بقليل بنوع من الوجدان، وكنت أول من استطاع أن يتعرف في هذين الكاتبين اتفاقهما مع ما سبق أن عرفته منذ ٣ مايو سنة ١٩٦٨... وطبعاً ساعدتهما بقدر الطاقة لكنهما كانا سيعرفان من دوني أنا... وأمام هذين الكاتبين يعتقد كل الأديولوجيين وكل أولئك الذين استمسكوا بالأديولوجية أن «مايو» (ثورة مايو سنة ١٩٦٨) قد ولدت بطة. أما أنا فعلى العكس من ذلك أعتقد أن هذين الكاتبين أصدق برهان على الطاقة الإنتاجية لمايو سنة ١٩٦٨. إنهما ثورة فلسفية وعودة للفلسفة تحملهما ثورة ثقافية ويحملانها دون إفراط في الإيجاب ولا إفراط

في السلب» (ص٦٠).

ما هي هذه العودة في نظر كلافل؟ «إنها عودة الله وعودة الروح، وإن كنت أفضل الآن (أن أسميها) عودة العلوم أو بالأحرى: عودتنا الذاتية الإنسانية. والباقي ناتج لهذه العودة. يجب أن نطبق على ماركس صيغة ماركسية. لقد قال: «سيسقط الدين مثلما تسقط الغشاوة، كلا بل ستسقط الماركسية كما تسقط الغشاوة» (ص٦١).

ويمضي كلافل في بيانه لوجوب إسقاط هذه الغشاوة التي هي الماركسية فيقول إن ماركس بوصفه مفكراً للثورة - سواء كان مادياً ديالكتيكياً أو بنياوياً أو ظاهرياتياً - قد انتهى تماماً وصفّي وتجاوزه الفكر. لكن بقي أمران خطيران ينسبان إلى الماركسية وهما أنها (١) أداة ممتازة للتحليل ولتفسير الوقائع الاقتصادية والاجتماعية، (٢) وأنها أداة ممتازة للنقد. ويهاجم كلافل بعنف شديد هاتين الدعويين مستنداً إلى ما أدت إليه من «جولاج» وافلاس حيثما طبقت.

ويعتقد كلافل أن «الجولاج» (وهو معسكر الاعتقال الرهيب في سيبريا) موجود في داخل ماركس نفسه، وينبثق عن جوهر الماركسية وليس تطبيقاً خاطئاً لها أو انحرافاً عنها أو مرحلة طارئة. يقول: «ولا أقول هذا لأن ماركس كان يتنبأ بقيام تنظيم للدولة من شأنه أن يضطرها إلى إنشاء الجولاج وإنما أقول إن جرثومة الجولاج موجودة بالضرورة في ميتافيزيقا ماركس التاريخية. إذ عنده أن الاشتراكية لن تتحقق على شكل خطوات تدريجية، بل على شكل ثورة، وإنها ليست تقدماً بل هي نهاية الزمان، وسيحدث للإنسان - المستلب اجتماعياً ووجودياً بفعل الملكية - أن يسترد جوهره استرداداً كلياً ومباشراً، وذلك بإلغاء هذه الملكية. فإني أقول إن هذا التصوير المصيري الذي فيه يسترد الإنسان جوهره ويعود إلى نقطة الابتداء قبل السقوط في خطيئة الملكية... من شأنه أن يولد - بالضرورة وشرعاً - في نفس الاشتراكي تفاؤلاً مصيرياً وزمنياً على نحو يجعل أقل اصطدام أو انحراف أو حتى مخالفة في المجتمع الذي يصير اشتراكياً بمثابة فضيحة وأمر كارث يؤديان إما إلى الانهيار الداخلي لهذا العالم، والخارجي بعد قليل - أو إلى الإرهاب الذي لا يرحم من أجل سد هذا الشرخ. وإنه لمن جوهر الماركسية ودعوتها إلى استعادة الطبيعة الإنسانية (إلى ما قبل نظام الملكية) أنه لا عفو ولا مغفرة في الساعة التي لم تعد فيها «خطيئة» (الملكية)... ويكفي أن يقرأ المرء النصوص الماركسية خصوصاً ما كتبه ماركس في شبابه أن اشتراكيته إعادة لطبيعة الإنسان في نفسه (كما يتصورها ماركس). فأي انحراف عن الاشتراكية هو تشويه لطبيعة الإنسان، وهو الرعب المطلق الذي لا جواب عنه إلا بالرعب المطلق للقضاء عليه. ذلك هو المبدأ التاريخي الميتافيزيقي للجولاج» (ص٦٢). ويقول بعد ذلك: «إن الماركسية كلها تسعى إلى الجولاج القاسي أو الرقيق» (ص٦٢)، ويشير إلى ما قاله كل من بوكوفسكي وزينوفيف.

ويربط كلافل بين نزعته وروح سقراط: روح التساؤل الذي يبدو أنه لا يعرف. وخلاصة رأيه أنه لا بد من «عودة الروح بكل قوة، لا بد من العلو الذاتي الإنساني الذي ينتج ذلك النشاط المحرر الذي أدعوه فكراً بدون تصورات منطقية مجردة. سيعود المرء إلى التفكير. لكن التفكير هاهنا مأخوذ بمعناه الأكثر جذرية، المعنى الأعمق في الوقت نفسه المولود ميلاداً متواضعاً جداً. لا أعني إعادة وضع الأمور موضع التساؤل، وتجديدها قبل أن تعبر عن نفسها في فلسفة منتظمة على قاعدة» (ص٦٤).

ولنمض الآن إلى هؤلاء الفلاسفة الجدد «الذين احتضن حركتهم موريس كلافل: لقد أطلق هذا الاسم لأول مرة في يونيو سنة ١٩٧٦، أطلقه أحد زعمائهم وهو برنار هنري ليفي في عدد خاص من مجلة «الأنباء الأدبية» Les Nouvelles Litteraires (١٠ يونيو سنة ١٩٧٦) دوسيه بعنوان «الفلاسفة الجدد» ويندرج بينهم خصوصاً: جان ماري بنوا، جان بول دوليه، ميشيل جيران، كرستيان جامبيه، جي لردرو، فرنسواز ليفي، فيليب نيمو، ثم يتصدرهم برنار هنري ليفي، وغالبيتهم كانوا يدورون حول سن العشرين لما اندلعت ثورة مايو سنة ١٩٦٨ في فرنسا. فما هي الخصائص الجامعة بين هؤلاء؟

أولاً: تجديد الميتافيزيقا أو البحث في الوجود بوجه عام.

يقول في ذلك برنار هنري ليفي: «تجديد الميتافيزيقا لأول مرة منذ زمان طويل يعود إلى وضع

أسئلة بسيطة. . أسئلة ميتافيزيقية تقليدية: السؤال عن العلاقة بين النفس والجسم (جامبيه ولردرو) السؤال عن الشهوة واللذة «جان بول دوليه». وجان ماري بنوا يعود - في سبيل إيجاد هذه الميتافيزيقا أو بعثها - إلى هرقليطس، وأفلاطون، وليبنتس Leibniz. ويحاول دوليه أن يسير في أثر هيدجر فيبحث في الوجود معتمداً على اللغة ابتغاء العودة إلى الأصل «في الموضع الذي فيه يبزغ الفجر والانحلال في منفتح الوجود».

(دوليه: «موت هيدجر» المجلة الأدبية العدد رقم ١١٧ أكتوبر سنة ١٩٧٦).

ثانياً: نزعة دينية مسيحية تحل محل المادية والثورة الثقافية، وهذا الجانب هو الذي يتجلى فيه خصوصاً تأثير موريس كلافل على النحو الذي أوضحناه منذ قليل.

ثالثاً: إنهم ورثة ثورة مايو سنة ١٩٦٨ في فرنسا، إذ يرونها الأصل في الاستثناء «لكن الاستثناء وقع. لقد صار». (دوليه: «الرغبة في الثورة» مجموعة ١٠/١٨ ص١٧).

لقد أراد جان ماري بنوا أن يقرأ ثورة مايو من خلال كتاب ديكارت: «مقال في المنهج» أي من خلال الشك الديكارتي. يقول: «إذا كان لا بد من تحديد محل فلسفي للحركة التي نجحت، في شهر مايو، في زعزعة كل تراكيب المجتمع الفرنسي، فإني أقترح محلاً لها الشك الديكارتي» (جان ماري بنوا: «ماركس مات» ص١٣ مجموعة «أفكار» عند الناشر جاليمار في باريس).

رابعاً: إنهم جميعاً خصوم للماركسية، بعد أن كانوا قد اعتنقوها فترة من الزمان. وقد رأينا كيف فصّل كلافل القول في هذا الموضوع.

خامساً: وهم يطالبون بالإفلات في التصور السياسي للعالم، لأن «جوهر السلطة هو السلطة المطلقة» (موريس كلافل في حديث نشرته جريدة La Croix في ١٩٧٦/٦/١١). وفي هذا رد فعل ضد «التزام» سارتر ومن لفّ لفّه.

سادساً: وهم يحملون بخاصة على اليسار، لأنه أدى حيثما سيطر - إلى الجولاج، أي إلى معسكر الاعتقال لكل من يطالب بحقوق الإنسان وحريته وكرامته. يقول جامبيه ولاردرو: «لم يعد لليسار سياسته لقد وحل في التكنوقراطية». والشكل النهائي لكل هذا، وحقيقة اليسار هي أرخبيل الجولاج كما لاحظ جلوكسمن بحق» («المجلة الأدبية» مايو سنة ١٩٧٦.

لكن ليس معنى هذا أنهم اعتنقوا سياسة اليمين، كلا، لقد طلقوها هي الأخرى. يقول كلافل: «لست أخشى من أن يستردني اليمين، لأن هذا اليمين نفسه قد صار يزحف على بطنه تماماً أمام ذلك اليسار» (مجلة «النوفل أوبسرفاتر» ١٣/٥/١٩٧٤). ويقول جامبيه ولاردرو: «الشأن عندنا ليس التغلب على اليمين لأنه ليس من المؤكد أننا نريد سيداً من اليسار» (المجلة الأدبية مايو ١٩٧٦).

سابعاً: وهم يتفقون جميعاً في أنهم أصيبوا بخيبة أمل هي التي دفعتهم إلى تلمس هذه «الفلسفة الجديدة»:

أ - بعضهم خاب أملهم في الدين، مثل نيمو Nemo، فراغ إلى إيجاد مذهب جديد يناسب مطامحه الجديدة.

ب - وبعضهم خاب أملهم في الماركسية والمادية وكل ما اهتزت به ثورة مايو سنة ١٩٦٨ وتردد بين مرشدين ثائرين متضاربين عديدين. فمثلاً جامبيه، كما يقول عنه زميله نيمو «انتقل بسرعة من مجلة Tel Quel إلى دريدا Derrida إلى التوسير Althusser ثم إلى لينين ثم إلى ماو، ثم إلى من يدعى يوحنا الأفسوسي، وفي كل مرة كان يحرق من كان يعبده قبل ذلك بثلاثة أشهر. ولقد رأيته يفعل هذا، ذلك لأنه يضطرم بوجدان عاشق للحقيقة». («الأنباء الأدبية» في ٢٣/١٢/١٩٧٦).

ويقول دوليه Dollé عن نفسه إنه آمن بماركس لكنه لم يظفر منه بما توقعه. لهذا خاب أمله. وإلى قول مشابه ذهبت فرانسواز ليفي، التي اندفعت في السياسة لتغيير العالم «لكن ما حدث لم يتفق تماماً مع ما انتظرته منها» («كارل ماركس: تاريخ بورجوازي ألماني» ص٧).

كلهم إذن كانوا فرائس لخيبة الأمل، حتى إن أحدهم وهو جيران Guerin مجدّ الوهم فقال «إن الوهم أياً كان، يجعل المرء يحيا، يجعله يؤمن بالحياة» (جيران: «نيتشه، سقراط بطولي»، ص١٨٣).

وبعد عرض هذه الآراء المشتركة بينهم يحسن بنا أن نذكر مؤلفاتهم:

(١) جان ماري بنوا:

أ ـ «الثورة البنياوية».

ب ـ ماركس مات (عند الناشر جاليمار)، «استبداد العقل المنطقي»، سنة ١٩٧٥ عند الناشر Minime.

(٢) جان بول دوليه:

«رائحة فرنسا»؛ «كراهية التفكير» (عند الناشر Hallier سنة ١٩٧٦.

(٣) ميشيل جيران:

«رسائل إلى فولف»، «نيتشه: سقراط بطولي».

(٤) كرستيان جامبيه:

«دفاع عن أفلاطون»، سنة ١٩٧٦.

(٥) كرستيان جامبيه وجي لردرو:

«الملاك»، سنة ١٩٧٦.

(٦) برنار هنري ليفي:

«البربرية ذات الوجه الإنساني»، سنة ١٩٧٧.

(٧) فيليب نيمو:

«الإنسان البنياوي».

(٨) فرنسواز بول ـ ليفي:

كارل ماركس:

«سيرة حياة بورجوازي ألماني».

وقد ظهرت هذه المؤلفات كلها عند الناشر جراسيه Grasset في باريس (باستثناء ما ذكرنا لها ناشراً آخر) أما رائدهم الروحي، موريس كلافل، فنذكر له الكتب التالية:

أ ـ «من هو المستلب؟» عند الناشر فلاماريون ١٩٧٠.

ب ـ «ما أؤمن به» عند الناشر جراسيه.

ج ـ «نحن جميعاً قتلناه، هذا المدعو سقراط»، عند الناشر Seuil ١٩٧٧.

د ـ «الله هو الله، بحق اسم الله».

وكل هذه المؤلفات هي من أكثر الكتب رواجاً في فرنسا، لما فيها من تحد ولما لأسلوبها من جراءة ورشاقة ولغة فجة، ولما أثارته من هجمات بالغة العنف، والفحش في الألفاظ والشتائم من جانب خصومها.

ويمكننا تلخيص الأفكار الرئيسية في هذه الفلسفة الجديدة على النحو التالي:

١ ـ ضد طغيان العلم الكلي:

تهاجم هذه الفلسفة الجديدة النزعة إلى تمجيد العلم الكلي الذي يدعى السيطرة على كل شيء والمعرفة بالمطلق. ويدعى أنه بالمعرفة يمكن تحويل كل شيء. وترى أن الفكر ليس له أن ينتظر شيئاً من العلم. والدليل على ذلك في نظرهم أن العلم يتكيف مع زمانه ومكانه. ويستشهدون هاهنا بما بيّنه أستاذنا كويريه Koyre من أن العلم اليوناني غير العلم الحديث. والقول العلمي عند أرسطو غيره عند جاليليو. والمعرفة الرياضية القديمة تختلف عن المعرفة الفيزيائية الرياضية التي وصل إليها العلم الحديث. وقد ارتبط نقدهم هذا للعلم بنقدهم لماركس باعتباره هو الذي دعا إلى ما سماه بالاشتراكية العلمية.

٢ ـ ضد التاريخ والنزعة التاريخية:

«إن التاريخ، كما يقول دوليه، هو في أساسه منطق للنظام. لا شيء يتغير لأن المستقبل ليس هو إمكان الممكن. بل هو امتداد سلسلة من الأمور المحتملة». («كراهية التفكير» ص٦٤). ومنطق النظام يردنا إلى الدولة «وليس ثم تاريخ إلا للدولة» (الموضح نفسه).

٣ ـ مع الإيمان:

وهنا يظهر تأثير كلافل بكل وضوح، وهو المؤمن الشديد الحماسة، العامر الوجدان. وهم لهذا يتعلقون به ويسعون لإكماله، وإن أدى بهم ذلك إلى نوع من الغموض مثل تمجيد اللامعقول، والتطلع إلى العلو «لأنه في التجربة الرائعة للعلو يمكن للقول اللامعقول أن يسمح بوصفه رسالة». (نيمو: «الإنسان البنياوي» ص٢١٨). وأشدهم إيماناً وحديثاً عن الإيمان هو فيليب نيمو Philippe Nemo وذلك في كتابه «الإنسان البنياوي» ومما قاله «إن الإنسان بوصفه روحاً هو المعاصر للعلو الذي يخترقه. إنه ابن الله» (الكتاب نفسه ص٢٣٤).

وهذا الإيمان يستند إلى الوحي «لأن الوحي حقيقة مطلقة، بيد أنها لا تكون ميسورة إلا إذا عشتها» كما قال موريس كلافل («ما أؤمن به» ص٣٠٧).

فلوطرخس

Plutarchos de Chaironea

(حوالي ٤٥ إلى ١٢٥ ميلادية)

فيلسوف ومؤرخ يوناني.

ولد حوالي سنة ٤٥ بعد الميلاد في مدينة خيرونيا. وتلقى تعليمه في أثينا حيث تتلمذ على الفيلسوف الأفلاطوني أمونيوس الذي كان يحث على تعلم الرياضيات كلّ من يخوض في الفلسفة، وهذا هو ما حمل فلوطرخس على الاهتمام بالرياضيات. كذلك تعلم الخطابة، كما يستنبط ذلك مما قاله في بعض مؤلفاته. وقام بأسفار في داخل بلاد اليونان وخارجها. وسافر إلى روما مراراً، وغالباً كعضو في وفد دبلوماسي من مدينته خيرونيا. وفي روما اتصل ببعض الشخصيات البارزة مما ساعده على الكتابة عن التاريخ والشخصيات الرومانية البارزة. وقد منحه الأمبراطور ترايان درجة قنصل، وأمر الموظفين في ولاية آخايا ألاّ يتصرفوا إلا بعد أخذ رأي فلوطرخس. وورد في «تاريخ» يوسابيوس («خرونقه») أن فلوطرخس صار في عهد حكم تريان Trajan والياً على بلاد اليونان. وتولى تدريس الفلسفة لطائفة محدودة من الأقارب والأبناء.

ومؤلفاته في التاريخ وفيرة ومشهورة، وعلى رأسها كتابه العظيم: «السِّيَر المقارنة لعظماء اليونان والرومان» وهي لا تعنينا هاهنا. وإنما تعنينا مؤلفاته في الفلسفة، وهي لا تقل أهمية عن مؤلفاته في التاريخ. ومؤلفاته في الفلسفة تنقسم إلى الأقسام التالية:

أ ـ شروح على أفلاطون، وهي: «المسائل الأفلاطونية»؛ و«تولد النفس بحسب محاورة طيماوس».

ب ـ ردود على الرواقية والأبيقورية. وهي:

ـ «ضد الرواقيين».

ـ «الأقوال الباطلة التي قالها الرواقيون والشعراء» (لم يبق منه إلا شذرات).

ـ «الآراء المشتركة ضد الرواقيين».

ـ «لا تليق الحياة وفقاً لرأي الأبيقوريين».

ـ «ضد كولوتن».

جـ ـ في الغيب: «في وجه كرة القمر».

د ـ في علم النفس: «ما تعانيه النفس الإنسانية من الانفعالات».

ـ «هل اللذة والألم في الجسم أو في النفس؟».

هـ ـ أما مؤلفاته في الأخلاق فعديدة جداً، وقد جمعت تحت اسم Moralia وهي تتناول موضوعات عامة وأخرى خاصة في ميدان الأخلاق. وهي مقالات صغيرة في شتى الموضوعات. ونجتزىء هنا بذكر بعضها:

ـ «هل يمكن تعليم الفضائل؟».

ـ «في الفضائل الأخلاقية».

ـ «في طمأنينة النفس».

ـ «في الفضيلة والرذيلة».

ـ «هل تكفي الشرارة للشقاء؟».

ـ «في البخت».

ـ «في حب الاستطلاع».

ـ «في الحياء الشرير».

ـ «في الحسد والبغضاء».

ـ «في تعدد الأصدقاء».

ـ «في الانتفاع بالأعداء».

هـ ـ في السياسة: «في الملكية والجمهورية» (لم تصلنا منه إلا شذرات).

ـ «نصائح في حكم الجمهورية».

و ـ في الأديان: «ايزيس وأوزيريس».

ـ «في العناية الإلهية».

ـ «في عيوب التنبؤات بالوحي».

ـ «في وحي فوثيا».

آراؤه

عني فلوطرخس بتفسير بعض محاورات أفلاطون

وهاجم مذهبي الرواقية والأبيقورية.

وفي باب الدين قال إن الألوهية ليست لها صفات، وأنها من الناحية الأخلاقية على الحياد، وأنها لا تفعل: إنها الخير الحقيقي؛ وفي مواجهتها يقوم الشرّ؛ كمبدأ أصيل.

والنفس في جزئها العاقل في انسجام وهي جزء من الألوهية، لكنها أيضاً تحتوي على مبدأ الشرّ.

وبين الآلهة، آلهة النجوم؟ وبين الإنسان يتوسط الجن، وهي وسائل يتخذها الآلهة لمراقبة أعمال الناس.

ومن رأي فلوطرخس أن أديان جميع الشعوب واحدة، لأنه يسود في كل مكان: العقل والعناية الإلهية، والخلاف هو فقط في التأويل والعبادة. وقد أخذ عن الرواقية الوسطى (بانايتيوس الروديسي) العقيدة القائلة بثلاثة أنواع من اللاهوت: لاهوت الشعراء، ولاهوت السياسيين، ولاهوت الفلاسفة.

وقال قلوطرخس بتأويل الأساطير.

وميّز بين العقل (نوس) وبين النفس (بسوخيه).

وميز بين نوعين من الموت: الأول هو انفصال النفس عن البدن، والثاني هو انفصال العقل عن النفس، وحينئذ يذهب العقل إلى القمر، بينما يعود الجسم إلى الأرض والتراب.

ويقول بتناسخ الأرواح. ويؤكد أنه بعد انفصال النفس عن البدن تدرك النفسُ الحقيقية إدراكاً تامّاً.

أما في الأخلاق فقد اتبع فلوطرخس آراء أرسطاطاليس، وقال بأن الفضيلة وسط بين رذيلتين.

نشرات مؤلفاته

أقدم طبعة للمجموع الأخلاقي Moralia هي طبعة مدينة ڤينسيا سنة ١٥٦٠ وما يليها، وقد أشرف عليها Xylander. وقد ترجم هذا المجموع إلى الألمانية (ترجمة Apelt، سنة ١٩٢٦، وترجمة Baehr ١٩٢٨ وما يليها) وإلى الإنجليزية(مكتبة Loeb عندالناشر Heinemann في لندن) وإلى الفرنسية (ترجمة Amyot القديمة، وترجمة جديدة عند الناشر Belles Lettres لم تكتمل بعد).

مراجع

- R. Volkmann: leben, schriften und philosophie des plutarchos Von Chaeronea, 2 Bde, 1869.

- Octave Gŕard: la morale de Plutarque, 1867.

- J. Favre: La morale de Plutarque. Paris, 1909.

- Bernhard Lazarus: les idées religieuses de Plutarque, Paris, 1920.

فوتيوس

Photius

(القرن التاسع)

بحاثة ولاهوتي، مؤلف «المكتبة»، وهي وصف لكتب يونانية عديدة في الفلسفة والأدب واللاهوت فقد معظمها ولم يبق إلاّ هذا الوصف.

ولد في القسطنطينية في الربع الأول من القرن التاسع الميلادي. وحين قامت حركة تدمير الصور الدينية في عهد ليون الخامس (٨١٣ ـ ٨٢٠) عانت أسرته الاضطهاد بسبب عواطفها الدينية. وتعلم اللاهوت والنحو والمنطق وما بعد الطبيعة. وصار أستاذاً فيما بعد لهذه المواد. ثم ارتفع شأنه عند امبراطور بيزنطة ميخائيل الثالث (٨٤٢ ـ ٨٦٧م)، وصار من الشخصيات البارزة في بلاطه، بدليل أنه كلفه بالسفارة لدى خليفة بغداد (أبو جعفر المنصور والمهدي) ولدى بعض الأمراء المسلمين في سوريا. وفي سنة ٨٥٨ دعاه الأمبراطور ليحل محل البطريرك اغناطيوس الذي عزله الأمبراطور. لكن لما باسليوس المقدوني قتل الأمبراطور ميخائيل الثالث في سنة ٨٦٧؛ فإنه عزل فوتيوس عن البطريركية وأعاد إلى الكرسي البطريرك المخلوع أغناطيوس. لكن لما توفي هذا الأخير في سنة ٨٧٧، استعاد فوتيوس كرسي البطريركية، واستعاد مكانته السابقة. لكن توفي باسليوس، وخلفه على الأمبراطورية ليون السادس (٨٨٦ ـ ٩١٢) وعزل فوتيوس مرة أخرى. وعقب هذا اختفى كل أثر لفوتيوس، واستحال علينا أن نعرف تاريخ وفاته. وربما عاش بعد سنة ٨٩٨.

وإنتاجه العلمي غزير، ويستغرق أربعة مجلدات في مجموعة Patralogia Graeca (المجلد ١٠١ ـ ١٠٤).

وتنقسم إلى: مؤلفات تحصيلية، مؤلفاته لاهوتية؛ مؤلفات تشريعية دينية، ومؤلفات خطابية. كما أن له مراسلات ذات أهمية تاريخية ودينية.

ولا يهمنا هاهنا من كل هذه المؤلفات إلاّ كتاب واحد، اسمه: «المكتبة» Myrobiblion، ولكن هذا العنوان منحول وليس أصلياً.

«المكتبة»: نص هذا الكتاب مطبوع في المجلد رقم ١٠٣ في مجموعة الآباء اليونانيين PG كله، وفي الأعمدة من ٩ إلى ٣٥٦ في المجلد رقم ١٠٤ منها.

في هذا الكتاب قام فوتيوس بوصف مائتين وتسعة وسبعين من الكتب اليونانية، مع تحليل لمضموناتها، واقتباس نصوص طويلة منها. وهذه الكتب إما أن يكون قد شرحها في دروسه، أو ناقشها مع بعض الأشخاص في الحلقات الأدبية التي كانت تنعقد حوله، أو مؤلفات قرأها بنفسه ونسخ منها نصوصاً مهمة. ويقال إنه فوتيوس جمع هذه التعليقات وسجلها في مجلدات قبل سفره إلى بغداد في سفارته التي أوفده فيها أمبراطور بيزنطة إلى الخليفة العباسي في بغداد.

ولا يبدو أن فوتيوس قد توخى خطة منهجية في جمع هذه المواد وإيداعها في هذا الكتاب. ففيها تمتزج التعليقات والمذكرات عن مختلف الكتب بدون أي ترتيب. وهي تشبه نظائرها في اللغة العربية مثل: «البيان والتبيين» للجاحظ، و«الكامل» للمبرّد، و«العقد الفريد» لابن عبد ربه، و«الكشكول» للبهاء العاملي، الخ. ولكنها أحفل بالكلام في اللاهوت والفلسفة والعلوم الطبيعية والطب، والتاريخ الطبيعي والبيان والحيوان). كما أنها تقتصر على كتب محددة نذكرها بالعنوان ثم نلخصها وبهذا تختلف اختلافاً كبيراً عن هذه المجموعات العربية.

لكن الأهمية الكبرى لكتاب فوتيوس هذا هي أنه حفظ لنا نصوصاً مسهبة من كثير من الكتب اليونانية التي صارت مفقودة فيما بعد وحتى اليوم. ومن هنا جاءت أهميته البالغة من عدة نواحٍ:

فهو يمكننا من تقدير مقدار ما فقدناه من كتب يونانية كانت موجودة ومتداولة في القرن التاسع الميلادي ثم فقدت بعد ذلك حتى اليوم. لقد اطلع فوتيوس على المئات من الكتب اليونانية التي صارت مفقودة عندنا اليوم. وهذا يدل على مقدار الخسارة الهائلة التي مني بها التراث اليوناني. وبهذا صارت «مكتبة» فوتيوس هذه مرجعاً أساسياً لكل الباحثين في التراث اليوناني، والمسيحي منه بخاصه. إذ: فقد حوت نصوصاً ومعلومات عن كتب للمؤلفين الآتي ذكرهم: كليانس السكندري؛ المؤلف المزعوم للرسائل المنحولة إلى الحواريين؛ هيوليت؛ الكاهن الروماني كايوس؛ ميثودس الأولمبي؛ القديس أتناسيوس؛ ديودورس الطرسوسي؛ ثيودورس موبسويت؛ أيوب الراهب؛ يولوجيوس بطريرك الاسكندرية، الخ. وأكثر من نصف الكتب التي لخصها فوتيوس لمؤلفين مسيحيين، والباقي (حوالي ٤٥٪ منها) لمؤلفين يونانيين وثنيين أو علمانيين وأحياناً ما يجمع كتب المؤلف الواحد في باب واحد، وأحياناً أخرى يخصص الباب (أو القسم)، لموضوع بعينه، وفي أحياناً ثالثة يؤثر التنويع.

ومن بين المؤلفبن غير الدنييه، وعددهم ٩٩ نجد: ٣١ مؤرخاً؛ ومن بين هؤلاء نجد أكثر من عشرين مؤرخاً مجهولاً أو غير ذي أهمية، وقد عرفناهم بفضل «مكتبة» فوتيوس هذه. ونذكر من هذا النوع الأخير كتسياس Ktésias، وأجاثرخيدس Agatharchides، وممنون Memon وأولمبيودورس Olympiodoros. كما أنه تكمل معلوماتنا عن بعض المؤرخين الذين وردت إلينا بعض مؤلفاتهم: مثل ديودورس الصقلي، وأريان Arrian، وفلوطرخس كذلك ندين لفوتيوس بنصوص منقولة عن الجغرافيين: بركساجورس، وبطليموس الغريب Ptolemaios chennos ولوقيوس Lukios الذي من فطراي Patrai.

أما كتب الفلسفة المنقول عنها في هذا الكتاب والتي لم نعثر عليها من طرق أخرى، فتقتصر على نصوص لانسيد أموس، أحد كبار الشكاك، وهيروكلس Hierokles الفيلسوف الأفلاطوني المحدث.

نشرات «المكتبة»

- Bibliothek, hrsg. von I. Bekker, 1824.

- Photius: La Bibliothéque, ed. et t. par R. Henry, 5 vols. 1959- 1967. en cours.

- Edg. Mastini: Textgeschechite der Bibliothek

des Botius I: Die Handschriften, Ausgaben und Ueberstzungen. Leipizig, 1911.

مراجع

- J. Hergensöther: Photius, Patriarch von Constantinopel, sein leben, seine schriften und das griechiche schisma. 3 bde, 1867- 69.

-k. Ziegler: art. in RE, X X 667 - 737.

- K. Krumbacher: Geschichte der Byz antischen literatur; 2 aufl. Munchen, 1897, pp. 73- 78, 515-524.

Am. Teetaert: art. in Dict. Théologie Catatholique, T. 12, Cols 1536- 1605. Paris, 1935.



قسطا بن لوقا

(حوالي ٢٠٥هـ - حوالي ٣٠٠هـ)

مترجم من اليونانية إلى العربية، ورياضي، وطبيب، وفيزيائي، وفلكي وفيلسوف.

ولد في بعلبك (في لبنان) حوالي سنة ٢٠٥هـ (٨٢٠م). وهو مسيحي على المذهب الملكاني. واسمه «قسطا» شكل سرياني للاسم اليوناني البيزنطي: قسطنطين وسافر طلباً للعلم إلى آسيا الصغرى. ثم استقر به المقام في بغداد. وهنا ترجم للخليفة المستعين (تولى الخلافة من سنة ٢٤٨ حتى ٢٥١هـ/ ٨٦٢ - ٨٦٦م) بعض مؤلفات ذيوفنطس، وثيودوسيوس وطولوتكس وهوفسقلس Hopsicles، وأوسطرخس، وهيرون Heron. إما بنفسه أو بالإشراف والاصلاح لترجمات الآخرين. وألّف من أجل أبي الحسن علي بن يحيى (المتوفى سنة ٢٧٥هـ/ ٨٨٨م) مدخلاً في الرياضيات. وألّف رسالة في العمل بالكرة ذات الكرسي» من أجل الوزير إسماعيل بن بلبل، وزير الخليفة المعتمد (٢٥٦ - ٢٧٩هـ/ ٨٧٠ - ٨٩٢م). وفي خلافة المقتدر (٢٩٥ - ٣٢٠هـ/ ٩٠٨ - ٩٣٢م) أهدى إلى إبراهيم بن المدبّر كتاب: «الجامع في الدخول إلى علم الطب».

وهاجر، وهو في سن عالية إلى أرمينية، ربما بدعوة من الأمير ستخاريب الذي تعرّف إليه أثناء زيارة خليفة بغداد لأرمينية. وهنا في أرمينية ألف عدة كتب من أجل البطريرك أبو الغطريف.

وتوفي في أرمينية حوالي سنة ٣٠٠هـ/ ٩١٢م.

إنتاجه

يتوزع إنتاجه بين المؤلفات والترجمات:

أ - المؤلفات:

- «رسالة في اختلاف الناس في سِيَرهم وأخلاقهم وشهواتهم» - وقد أهداها إلى أبي علي الحارثي. ومنها نسخة في برلين برقم ٥٣٨٧.

- «رسالة في السُّهر»، مهداة إلى أبي الغطريف منها نسخة في برلين تحت رقم ٦٣٥٧.

- «في تدبير الأبدان في السفر للسلامة من الأمراض والخطر» - مهداة إلى الحسن بن المخلد. منه نسخة في المتحف البريطاني رقم ٤٢٤ (٢)، في الأصفية ٢: ٩٣٤ (٢٠١).

- «كتاب في البلغم وعِلله»، وهو المقالة الأولى من كتاب في ست مقالات أهداه إلى الغطريف. منه نسخة في ميونخ برقم ٨٠٥.

- «في عِلَل الشعر»، المتحف البريطاني ٤٣٤ (٣).

- «في العمل بالكرة ذات الكرسي». منه نسخ في برلين ٥٨٣٦، والمتحف البريطاني ١٦١٥ (٧).

- كتاب «العمل بالاسطرلاب الكُري» - منه نسخة في ليدن برقم ١٠٥٣، وسراىّ برقم ٣٥٠٥ (٣).

- «رسالة في الكرة الفلكية» - منه نسخة في برلين برقم ٥٨٣٦، وفي المتحف البريطاني برقم ٤٠٧ (١٠)، وآيا صوفيا برقم ٢٦٣٣.

ـ «كتاب العمل بالكرة الفلكية في النجوم»؛ منه نسخة في مكتبة بودلي ٢: ٢٩٧، وجار الله ٢٠٩٦ (٢٢).

ـ «كتاب هيئة الفلك» ـ منه نسخة في مكتبة بودلي ١: ٨٧٩ (٢).

ـ «كتاب الفصل بين الروح والنفس» ـ منه نسخة في جوتا برقم ١١٥٨. وقد ترجمه إلى اللاتينية باروخ، وطبعت الترجمة في اتسبروك سنة ١٨٧٨.

ب ـ الترجمات:

ـ «شرح الاسكندر الأفروديسي وشرح يحيى النحوي على «السماع الطبيعي» لأرسطو.

ـ «الآراء الطبيعية التي يقول بها الحكماء، تصنيف فلوطرخس اليوناني» ـ وقد نشرناه في كتابنا: «أرسطوطاليس في النفس»، القاهرة سنة ١٩٥٤، وهو المعروف بكتاب Placita philosophorum والمنسوب خطأ ـ إلى فلوطرخس. راجع مقدمة نشرتنا هذه.

ـ رسالة أرسطوطاليس في النوم والرؤيا، وطول العُمر».

ـ «المسائل» لثيوفرسطس.

ـ «العناصر» لاقليدس، منه نسخة في أبسالا برقم ٣٢١، وفاتح في استبول برقم ٣٤٣٩ (١٠) ـ المقال من ١٤، ١٥.

ـ «كتاب المطالع» تأليف هوبسكلس، وأصلحه الكندي. منه نسخة في برلين برقم ٥٦٥٢ وعدة مخطوطات أخرى (راجع اشتينشنيدر ص١٠١).

ـ «شيل الأثقال» أو: «في رفع الأشياء الثقيلة» ـ منه نسخ في ليدن برقم ٩٨١، ودار الكتب المصرية بالقاهرة (الفهرس القديم حـ٥ ص١٩٩)، وسراىّ باستانبول برقم ٣٤٦٦، وأيا صوفيا برقم ٢٧٥٥. وقد نشره كارا دي قو بعنوان: les Mécaniques, ou L'elevateur, de Heron d'Alexandrie مع ترجمة إلى الفرنسية، في ٥ المجلة الآسيوية» JA (باريس ١٨٩٣) السلسلة التاسعة، حـ١ ص٣٨٥ ـ ٤٧٢؛ حـــــ٢ ص١٥٢ ـ ٢٦٩، ص٤٢٠ ـ ٥١٤.

ـ «كتاب الطلوع والغروب» تأليف أوطولوفس. ومنه نسخة في ليدن برقم ١٠٤٢.

مراجع

ـ «الفهرست» لابن النديم، نشرة فلوجل، ص٢٩٥.

ـ «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» لابن أبي أصيبعة، حـ١ ص٢٤٤ ـ ٢٤٥.

ـ «إخبار العلماء بأخبار الحكماء» للقفطي ص٢٩٢.

ـ «تاريخ مختصر الدول» لأبي الفرج ابن العبري ص٢٧٤.

- Brockelmann: GAL, vol I, p. 222- 224, suppl. I, P. 365- 366.

- H. Suter: Die Mathematiker und astronomen der araber (p. 40- 42); 1900; die Nachtrağe, p. 163, 1902.

- L. Leclerc: Histoire de la medecine arabe, vol. I, p. 157- 159. Paris, 1876.

- Giseppe Gabrieli: Nota biobbliografica su Qustâ: Rendiconti dell' accademia dei lincei, classe d. scien. moral, vol. 21, p. 341- 382. Roma, 1912.

وهو أوفى دراسة حتى الآن.

القيمة

valeur (F.); Wert (D.); value (E.); Valore (I.); valor (S.)

تقال «القيمة» على كل ما يقبل التقدير. وتستعمل في ميادين مختلفة كل الاختلاف: في الرياضيات، والاقتصاد، والأخلاق، والجمال. ويمكن تمييز نوعين من استعمال هذا اللفظ: استعمال معياري نسبي، واستعمال معياري مطلق.

والاستعمال المعياري النسبي يتجلى خصوصاً في الاقتصاد. وتتوقف القيمة حينئذ على المنفعة التي تكون للشيء المقوَّم. والمنفعة أمرٌ نسبيّ تماماً يتوقف على عوامل عديدة: الحاجة، العرض والطلب، الخ.

أما الاستعمال المعياري المطلق فيوجد أساساً في الأخلاق. وهنا لا تتوقف القيمة على المنفعة أو الحاجة

أو الظروف؛ بل هي مستقلة عن كل اعتبار؛ إنها قيمة في ذاتها. وكنت Kant في كتابه «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» يميز بين: «الثمن»، وهو قيمة التبادل، وبين «المكانة» (أو: الكرامة) التي لا تطلق إلاّ على الكائنات العاقلة. وما يميز ما له «ثمن» هو أنه يمكن أن يستبدل به شيء آخر مساوٍ له في المنفعة؛ أما ما له «مكانة» فإن قيمته ذاتية، ولا يمكن استبدال غيرها بها. «وكل ما يشير إلى الميول والحاجات الخاصة بالإنسان له قيمة سوقية؛ وما يعين على العقل الحرّ لملكاتنا له قيمة عاطفية؛ أما ما يكوّن الشرط الذي به يكون الشيء هدفاً في ذاته، فليس له قيمة نسبية، أي ثمناً، وإنما له قيمة ذاتية، أي مكانة Würde» (كنت: مجموع مؤلفاته، طبعة الأكاديمية، حـ٤ ص٤٣٤ ـ ٤٣٥). والمكانة لا تكون إلا لما يتفق مع القانون الأخلاقي وللإنسان الذي يحملها.

ثم جاء نيتشه فأفاض في استعمال كلمة «القيمة» بالمعنى الأخلاقي، ودعا إلى «إهدار القيم» التقليدية واستبدال غيرها بها، استناداً إلى مبدأ «إرادة القوة».

لكن «القيم» لم تصبح فرعاً قائماً برأسه من فروع الفلسفة إلاّ ابتداء من العقد الأخير من القرن التاسع عشر، بفضل مؤلفات الكسيوس ماينونج Meinong وكرستيان فون ايرنفلس، وهما من أتباع فرانتس برنتانو. فكتب أولهما كتاباً بعنوان: «أبحاث نفسانية ـ أخلاقية في نظرية القيمة» (سنة ١٨٩٤)، وكتب الثاني: «مذهب نظرية القيمة» (في مجلدين) ليبتسك، سنة ١٨٩٨). وقد تأثر كلاهما بالآخر. وهما يربطان بين الذات ـ أو النفس ـ وبين الموضوع في تقدير القيمة: فالذات إما أن تشتاق الشيء حقاً وفعلاً، وإما أن تشتاق الشيء حين لا يكون موجوداً فعلاً. وفي إثرهما جاء ج. ناومان G. Naumann (في كتابه: «مذهب القيمة»، ليبتسك سنة ١٨٩٣) الذي حدد القيمة وفقاً للذة التي تجلبها، ثم ف. كروجر F. Kröger (في كتابه: «فكرة الإرادة المطلقة للقيمة»، ليبتسك ١٨٩٨) الذي رأى أن القيمة هي موضوع رغبة مستمرة نسبياً ـ ثم كرايبج Cl. Kreibig (في كتابه: «التأسيس النفساني لمذهب في نظرية القيمة»، ڤيينا ١٩٠٢) الذي عرّف القيمة بأنها «معنى عاطفي».

وعلى عكس هذا الاتجاه النفساني في تحديد القيم قامت مدرسة بادن Baden بدراسة مشكلة القيمة. وأبرز رجالها هما ڤندلبند، وهينرش ركرت Rickert. يميّز ركرت بين «مملكة القيم، وهي المعاني الواجبة ولكنها غير موجودة بالفعل، وبين «عالم الواقع»، وبين «مملكة المعنى». وهذه الأخيرة تشمل الذات، وتمكن من إقامة ارتباط بين المملكتين الأُخْرَيين ويصنّف ركرت القيم بحسب الميادين التالية: المنطق، علم الجمال، التصوف، الأخلاق، شؤون الجنس erotica، وفلسفة الدين ـ ويناظرها القيم التالية على التوالي: الحقيقة، الجمال، القداسة غير الشخصية، السعادة، القداسة الشخصية.

لكن فيلسوف القيم بالمعنى الشامل العميق هو من غير شك: ماكس شيلر Scheler. ولهذا سنتوقف عنده طويلاً.

إن ما يميز الأخلاق عند شيلر هو الاهتمام بالقيم اللاصورية (ويسميها هو بالمادية Materiale wertethik) في مقابل القيم الصورية التي اهتم بها كَنْت. لقد نقد شيلر رأي كنت قائلاً: إن قول كنت إن القبلي a priori هو الذاتي والصوري formel إنما هو ناتج عن الجهل بوجود نظام ترتيبي من القيم الموضوعية تعتبرها التجربة الفينومينولوجية توصيفات موضوعية (مثل الألوان) للخيرات وللموضوعات. وهذا هو ما منع كنت من إدراك دور العاطفية في الأخلاق. أما شيلر فيرى أن تصنيف القيم الأخلاقية من أعلاها إلى أسفلها في النظام الترتيبي (من مستوى الملائم إلى النافع، إلى الحيوي إلى الروحي وإلى المقدس) أمرٌ مُدْرَك في أفعال المعرفة التقويمية مثل التفصيل والتقليل. إن عالم القيم ليس فقط فرعاً من ميدان الماهيات. وهذا العالم ليس فقط أخلاقاً أو يرتد إلى الأخلاق مع ما ينتج عنها من قيم نسبية متغيرة: النظم الاجتماعية والسياسية، أخلاق العصر، الأعراف والتقاليد.

ويميز شيلر بين القيم من ناحية، وبين الخيرات والغايات من ناحية أخرى. فالقيم تمثّل أشكالاً موضوعية محضة، «موضوعات هي موضوعية حقاً، مرتبة على ترتيب سرمدي وتنازلي». أما الخيرات فهي الأشياء من حيث هي تتجسد القيم. أما الغايات فهي خواتيم الأفعال المزودة أو غير المزودة بقيم. والتناقض في الأخلاق عند

كَنْت ناجم عن الخلط بين القيمة، والغاية، والخير. وهذا الخلط هو الذي أضفى على الأخلاق عند كنت طابعاً صورياً (شكلياً) خالصاً.

ومن هنا حاول شيلر وضع أخلاق «مادية» (في مقابل: صورية) أي ذات مضمون ومحتوى، وليست مجرد صورة وشكل، أخلاقٍ عينية قائمة على القيمة، ومع ذلك فإنها مستقلة بذاتها. والموضوعية العينية لهذه الأخلاق تستند إلى تكوينها: فإنها ليست مستمدة من التحليل العقلي لأمور ميتافيزيقية، وليست مستمدة من التجربة المتعلقة بالموضوعات الجزئية. إنما هي تصدر عن وجدان عاطفي، أعني عن معيار كيفيّ، شبيه «بالأسباب القلبية» raisons du coeur عند پسكال (في قولته المشهورة: «للقلب أسباب ليست هي أسباب العقل»).

ويرتب شيلر القيم في الدرجات التالية: فالرتبة الدنيا للقيم هي رتبة القيم الحِسيّة (اللذيذ والمؤلم، الاستمتاع والتألم، الخ)؛ وفوقها رتبه قيم المدنية (النافع والضار)؛ وفوقها رتبة القيم الحيوية (الصّحة والمرض، الشيخوخة والموت)؛ وفوقها القيم الروحية (الجمالية، والشرعية، والخاصة بالمعرفة، الخ)؛ وأعلاها ـ وهي الرتبة الخامسة ـ هي رتبة القيم الدينية (طوبى، المحبّة، المقدّس، الخ).

مراجع

- R. Eisler: studien zur Wertctheorie. Leipzig, 1903.

- W. Ostwald: Philosophie der Werte. leipzig, 1913.

- R. Sorley: Moral value and the Idea of God, cambridge, 1919.

- B. Bauch: Wahrheit, Wert und Wirklichkeit. leipzig, 1923.

- E. Goblot: la logique des jugements de valeur. Paris, 1927.

- J. Laird: The Idea of value. Cambridge, 1929.

- August Messer: Wertphilosophie der Gegenwart. Berlin, 1930.

- L. lavelle: Traité des valeurs, 2 vols. Paris, 1951- 1955.

- J. S. Hans: «The question of value in Nietzsche and Heidegger», in Philosophy to-day, 1984, 28, n. 4, pp. 283- 299.



كارُوس

Carus (carl Gustav)

(1799 - 1869)

عالم وفيلسوف ألماني.

ولد في ٣ يناير ١٧٨٩ في ليبتسك، وتوفي في ٢٨ يوليو ١٨٦٩ في درسدن.

درس في ليبتسك ابتداء من سنة ١٨٠٤ الكيمياء، والفيزياء، والنبات، والحيوان، والجيولوجيا، كما درس الفلسفة والطب وعلم النفس والرياضيات. وحصل على الدكتوراه الأولى في سنة ١٨١١ برسالة عنوانها: «نموذج البيولوجيا العامة، وفيها عرض مخططاً لنظرية عامة في الحياة. وحصل على بكالوريوس الطب. وفي سنة ١٨١٤ صار أستاذاً في مدينة درسدن في أكاديمية التشريح والطب. وصار طبيباً خصوصياً لملك ولاية سكسونيا. وفي سنة ١٨٢٧ سافر برفقة وليّ العهد إلى إيطاليا وسويسرا، وفي سنة ١٨٣٥ سافر إلى فرنسا، وفي سنة ١٨٤٤ إلى انجلترا، واسكتلندة. وانعقدت أواصر الصداقة بينه وبين الشاعر الألماني الرومنتيكي لدفج تيك Tieck وكان على مراسلات مع جيته.

وهو يقول عن نفسه إنه تأثر بجيته وشلنج وكَنْت. وقد شارك جيته في الشعور بالحياة، وفي تصوره للعالم وللطبيعة. وشارك وشلنج في القول بروح للعالم آلهية، ولكنه لم يأخذ بمذهب وحدة الوجود والمثالية المتعالية ومذهب الهوية عند شلنج. وأخذ عن كنت تصوره للمادة على أنها في حركة أزلية أبدية.

والفكرة السائدة في كل إنتاجه الفلسفي والعلمي هي فكرة التطور العضوي من الكثرة إلى الوحدة. وكلما كان الكائن أكثر واقعية، كان أوغل في الوحدة عضوياً. والوحدة العضوية هي في الوقت نفسه وحدة خلاّقة. وذروة الحقيقة الواقعية هي الألوهية، التي تتجلى في العالم وتنفذ فيه، ولكنها في الوقت نفسه عالية عليه. وخارجة عنه. والألوهية حقيقة كلية غير واعية، وتصير واعية في العالم العضوي، وخصوصاً في أفراد الإنسانية. وقد سمّى هو هذا المذهب باسم Entheismus للتمييز بينه وبين Pantheismus («الكل هو الله»)، وPanentheismus («الكل في الله»)، والتأليه Theismus.

ويرى كاروس أن «الحياة معناها النشوء والزوال، الفعل والتحوّل، وفقاً لصورة باطنة Innere Idee (راجع كتابه: «الطبيعة والصورة» ص٢٨). والصورة Idee هي الشكل الأولي؛ وهي أيضاً نمط الشكل.

والصورة هي الشكل الذي يتطور وهو يحيا. إنها شكل الحياة. وللصورة عدة أسماء وعدة معانٍ: إنها صورة، وصورة روحية، وشكل مثالي، وقوّة مُشَكّلة، وروح مصوِّرة، وانتلخيا، وحياة: حياة تصوِّر على غير وعي منها». والصورة المصوِّرة تنتج ما لا نهاية له من المصوَّرات. والتحوّل يرجع إلى «ظاهرة أوّلية» ـ كما هو رأي جيته (راجع مقدمتنا وشروحنا على ترجمتنا «للديوان الشرقي للمؤلف الغربي» لجيته، القاهرة ط٢ سنة ١٩٦٧).

وفي الألوهية ينبوع الحياة الأصلي، الذي يظل غير

واعٍ بنفسه. ويرى كاروس «أنه أينما أقرّ بالألوهية ثم اليَنْبوع الأصلي لكل حياة، وينبوع التحول السرمدي وفقاً لقوانين سرمدية» (الطبيعة والصورة»، ص١٣٤). ويقول أيضاً: «إن من يتأمل كيف أنه بمنطق إلهي دورة الحياة في الأجسام العالية تتجلى في دائرة وجود أصغر الذرات في باطننا لا بد أنه سيمتلىء برهبة مخيفة وإعجاب هائل» (Physis ص٢٨٤).

ويربط كاروس بين حياة الكون وحياة الإنسان، وينقل فلسفة الطبيعة إلى علم النفس كما تصوره. ومذهبه في النفس جزء من مذهبه في حياة الكون. إن الحياة في الكون ليست واعية. فكيف تصير في الإنسان واعية؟ هذا لغز لا يمكن حَلّه. «واللاوعي هو التعبير الذاتي عما نتعرف في الطبيعة أنه موضوعي» («الطبيعة والصورة» ص١٢). والإنسان وحده هو الذي له روح، تعلن عن نفسها في الوعي الذاتي. أما الحيوانات فلا تملك إلاّ «الوعي العالمي»، وهو نوعٌ من الغريزة: وفي الإنسان وحده ـ دون سائر الكائنات الحية ـ يسمو الفرد إلى مرتبة الشخصية Person والشخصية هي الإنسان الذي يشعر بأنه «أنا». وفي «الأنا» تصبح الصورة Jdee واعية بذاتها.

ويجب عدم الخلط بين الوعي وبين النفس. ذلك أن النفس غير واعية، إنها «حياة لا واعية تشكل نفسها»: «ومفتاح معرفة ماهية حياة النفس الواعية يقوم في منطقة اللاوعي» (Psyche، في أوله). والجسم هو طريقة تجلي النفس، والنفس هي معنى الجسم. ولهذا ينبغي أن تستبدل بالتقابل المزعوم بين النفس والجسم التقابل بين الوعي واللاوعي. وليس بين الجسم والنفس فعل متبادل ولا توازٍ.

ويعد كاروس أول من أدخل فكرة «اللاوعي» في الأبحاث النفسانية. وهو يقول: إن كل ما نسميه شكل الجسم، وملامح الوجه، ونظرة العين ـ ما هو إلاّ راموز خارجي به يعبر الباطن عما فيه من صورة مهيمنة عليه دون وعي منه» (Psyche ص٤٢٩). ويحاول كاروس أن يتخذ من هذا الراموز (= مجموع الرموز) مفتاحاً لمعرفة الأخلاق الإنسانية. ولهذا فإنه يستخدم مذهبه في اللاوعي لتفسير ما يسمى «بالظواهر الخفيّة» مثل: الرؤية الساطعة Hellschen والبصر الثاني والمشي في النوم Somnambulismus. يقول: «إن ازدواج وجودنا النفسي كله، وفقاً للوعي واللاوعي، هو الذي بمعرفته نجد المفتاح لفهم العديد من أحداث حياتنا، خصوصاً تلك الأحداث التي نطلق عليها اسم الأحداث السحرية» («في مغناطيسية الحياة»، ص١٠) إن كل ما هو سحري هو على ارتباط وثيق باللاوعي، واللاوعي في الإنسان يقيم في لاوعي العالم.

والفكرة الأساسية الباطنة في كل فلسفة هي «أورجانون المعرفة». والمعرفة هي صعود من الظواهر إلى الظاهرة الأوّلية Urphänomen. ولا بد للمعرفة من أن تريغ إلى إدراك «وجود رابطة عامة كبيرة عضوية تربط كل وجود برابطة عميقة لا انفصام لها» (Organon، ص٣١).

مؤلفاته

- «متن تعليمي في التشريح المقارن»، ١٨١٨.
- «موجز التشريح والفسيولوجيا المقارنين»، ١٨٢٥.
- «محاضرات في علم النفس»، ١٨٣١.
- «علم الفسيولوجيا»، ٣ أجزاء، ١٨٣٨ ـ ١٨٤٠.
- «ملخص في علم الكشف على الدماغ»، ١٨٤١.
- «جيته: محاولة لفهمه عن قُرْب»، ١٨٤٣.
- «رسائل عن حياة الأرض»، ١٨٤١.
- «پسوخيه: تاريخ تطور النفس»، ١٨٤٦.
- «فوزيس: في تطور حياة الجسم»، ١٨٥١.
- «راموز الشكل الإنساني»، ١٨٥٣.
- «أورجانون معرفة الطبيعة والروح»، ١٨٥٣.
- «في المغناطيسية الحيوية والتأثيرات السحرية بوجه عام»، ١٨٥٧.
- «الطبيعة والصورة: أو المتحوّل وقانونه»، ١٨٦١.
- «جيته وأهميته لهذا الزمان وللزمان القادم»، ١٨٦٣.
- «علم النفس المقارن، أو تاريخ النفس في سلسلة عالم الحيوان»، ١٨٦٦.

- «ذكريات عن حياتي ومذكرات» ٤ مجلدات، ١٨٥٦ - ١٨٦٦.

مراجع

- Christoph Bernoulli: Die Psychologie von Carl Gustav Carus und deren geistes geschichtiche Bedeutrung. Jena, 1925.

- Hans Kern: Die Philosophie des Carl Gustav Carus, eine historisch - Kritische literaturschau. Dresden, 1930.

- Eva Langewisch: Das Teleologische Prinzip bei C. G. Carus. Nowawes, 1927.

- Sophie, Grafin von arnim: Carl Gustav Carus, sein leben und wirken. Dresden, 1930.

- Erich Voegelin: Die Rassenidee in der Geschichte von Ray bis Carus. Berlin, 1933.

- Erwin Wäsche: C. G. Carus und die romantische weltanschaung. Köln, 1933.

- Hans Wilhelmsmeyer: C.G. Carus als Erbe und Deuter Goethes. Berlin, 1936.

- Hans Kern: C. G. Carus, Peronlichkeit und Werk 1942.

- P. Stöcklein: C. G. Carus, 1943.

كاسيرر

Cassirer (Ernst)

(1874- 1945)

فيلسوف ومؤرخ للفلسفة ألماني يهودي.

ولد في برسلاو في ٢٨ يوليو ١٨٧٤؛ وتوفي في نيويورك في سنة ١٩٤٥.

دَرَس سنة ١٨٩٢ إلى ١٨٩٩ القانون، والفيلولوجيا الجرمانية وتاريخ الأدب الحديث، ومنذ سنة ١٨٩٦ دَرَس الفلسفة والرياضيات وحصل على الدكتوراه الأولى في سنة ١٨٩٩، وكان تلميذاً لهرمن كوهن وپاول ناتورب، برسالة عن «نقد ديكارت للمعرفة الرياضية والعلمية»، وعين مدرساً في جامعة برلين سنة ١٩٠٦. ومن سنة ١٩١٩ حتى سنة ١٩٣٣ كان أستاذاً ذا كرسي في جامعة هامبورج. وبعد مجيء النازية إلى الحكم في ٣٠ يناير ١٩٣٣ اضطر إلى مغادرة ألمانيا. فتوجه أولاً إلى أوكسفورد، حيث بقي فيها من ١٩٣٣ حتى ١٩٣٥. ثم غادرها إلى جوتبورج Göteborg (في السويد)، وصار أستاذاً في جامعتها من ١٩٣٥ حتى ١٩٤١. وأخيراً هاجر إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وعين أستاذ في جامعة ييل Yale من سنة ١٩٤١ إلى ١٩٤٤؛ ثم قام بالتدريس من ١٩٤٤ حتى وفاته في السنة التالية في جامعة كولومبيا بنيويورك.

كانت نقطة ابتداء تفكير كاسيرر من مذهب أستاذيه: هرمن كوهن، وپاول ناتورپ، أعني الكنتية الجديدة في فرعها المتمثل في جامعة ماربورج على نهر اللان؛ والمسمى باسم «مدرسة ماربورج»، وكانت تمثل الاتجاه الأكثر عقلانية ومفهومية، وموضوعية وعلمية من سائر فروع الكنتية الجديدة. ذلك أنها اتجهت خصوصاً نحو علوم الطبيعة، وعلى وجه أخص نحو الفيزياء الرياضية. وهذا الاتجاه هو الذي حدد الموضوعات التي اختارها كاسيرر لدراسة تاريخها: لهذا نراه اهتم بديكارت، وليبنتس وكنت دون سائر الفلاسفة كذلك أدى به هذا الاتجاه إلى تخصيص قسم كبير من أبحاثه إلى نظرية المعرفة، فألف كتابه الرئيسي وعنوانه: «مشكلة المعرفة في الفلسفة والعلوم في العصر الحديث» (حـ١ ١٩٠٦؛ حـ٢ ١٩٠٧؛ حـ٣ ١٩٢٠) - لأنه كان يعتقد، كما قال هو نفسه: «إن كل المحاولات الفكرية في العصر الحديث تتلخص في مهمة مشتركة سامية، هي: تصور جديد للمعرفة يُعَالَج باستمرار وتقدم» («مشكلة المعرفة» حـ١ ص هـ). وفقط بفضل «الوعي الذاتي النظري» المختلف الأنواع يمكن الوصول إلى الفعالية الكاملة.

والمبدأ الأساسي الذي اعتنقه كاسيرر هو أن التحليل العقلي المنظم والتأمل التاريخي يعاون كلٌ منهما الآخر، وأنه لا بد من معالجة المفهومات العامة على أساس المصادر التاريخية وإذن فالتأمل النظري لا يمكن أن يؤتي ثماره إلاّ على ضوء الدراسات التاريخية للمفهومات والمشاكل. ولا بد من الجمع - دون قسر - بين النظرة التأملية وبين النظرة التاريخية.

لكن تاريخ الفلسفة ليس تكديساً لمواد على أي نحوٍ اتفق، بل يجب أن يسير وفقاً لمنهج وترتيب. يقول

كاسيرر: «إن تاريخ الفلسفة لا يعني - مادام علماً - مجرد الجمع للمواد بحيث نتعلم منها الوقائع المتعددة؛ بل هو يريغ إلى أن يكون منهجاً، بواسطته تستطيع فهمها». والمذهب الفلسفي إنما يمكن إدراكه من خلال البواعث العقلية التي أدت إلى صياغته.

وهذه النظرة إلى تاريخ الفلسفة لا تقتصر على عرض النتائج، بل مهمتها الأولى هي الكشف عن القوى المكوّنة لكل مذهب في الفلسفة. ومن ثم تتنادى إلى «ظاهريات الروح الفلسفية». (راجع كتابه: «فلسفة التنوير» ص س - يا).

ويتمثل كاسيرر تاريخ الفلسفة الحديثة في عصور متوالية هي بمثابة، أحجار الزاوية في تقدم الفكر الإنساني، ولهذا كرّس لها دراسات كبيرة مستقلة على النحو المتوالي التالي:

١ - «الفرد والكون في فلسفة عصر النهضة»، ١٩٢٧.

٢ - «النهضة الأفلاطونية في انجلترا ومدرسة كمبردج»، ١٩٣٢.

٣ - «الفلسفة الألمانية في القرنين السابع عشر والثامن عشر»، باريس ١٩٣٩.

٤ - «فلسفة (عصر) التنوير»، ١٩٣٢.

وأدى اهتمامه بفلسفة الرياضيات إلى توكيد أهمية فكرة الدالّه Funktion في التفكير بعامة. يقول كاسيرر: «إن المضمون الموضوعي للمعرفة الرياضية يشير إلى شكل أساسي للتصور، لم يظفر بالوضوح الكافي والاهتمام حتى في علم المنطق» وهو: الدالّة بالمعنى المفهوم في الرياضيات («مفهوم الجوهر ومفهوم الدالّة: أبحاث في المسائل الرئيسية لنقد المعرفة» سنة ١٩١٠ ص٥ من المقدمة). فقد رأى كاسيرر أن المفهومات (التصورات) العلمية والفلسفية لها طابع دالّي وفحص الفوارق بين التصورات القديمة، المتجهة نحو «الجوهر» وبين التصورات الحديثة المتجهة نحو «الدالة» - وأبرز أهمية فكرة «الدالّة» و«الاعثار المتبادل بين العناصر بعضها ببعض» سواء في الرياضيات وفي علوم الطبيعة، وفي نظرية المعرفة وفي الميتافيزيقا.

وإلى جانب فكرة «الدالّة» أبرز كاسيرر في العلوم الروحية فكرة أخرى هي «الرمزية» أو «الشكل الرمزي»، وذلك في كتابه: «فلسفة الأشكال الرمزية» (حـ١: «اللغة»، ١٩٢٣؛ حـ٢ «التفكير الأسطوري» ١٩٢٥؛ حـ٣ «ظاهريات المعرفة»، ١٩٢٩ فهرس طبعه نواك Noock ١٩٣١). وفي هذا الكتاب الضخم يقول كاسيرر أن كل أشكال الفهم للواقع التي يواجهها الإنسان وهو في مواجهة الحقيقة الواقعية - لها وجه رمزي، أعني أنها مؤسسة في صور رمزية، أو على حد تعبيره: هي ترميزات، إن الإنسان - هكذا يقول كاسيرر - «حيوان رمزي homo simbolicos. والحضارة الإنسانية - من علم وفن ودين وأخلاق وسياسة - تؤلف نسيجاً من الترميزات. ودرس كاسيرر خصوصاً ثلاثة أنظمة رمزية أساسية. وكل واحد منها يناظر وظيفة محدودة: نظام الأساطير، وهو يناظر الوظيفة الصريحة للرموز؛ ونظام اللغة المشتركة (العادية) وهو يناظر وظيفة عيانية؛ ونظام العلوم، ويناظر وظيفة معنوية. ودراسة أصل الوظيفة الرمزية هي فلسفة في اللغة بالمعنى الواسع. وفلسفة اللغة هذه هي في الوقت نفسه فلسفة حضارة أو فلسفة الأشكال الحضارية.

مؤلفاته

إلى جانب ما سبق ذكره، نذكر ما يلي:

- «مذهب ليبنتس في أُسُسه العلمية»، ١٩٠٢».

- «حول نظرية النسبية لاينشتاين: تأملات في نظرية المعرفة»، ١٩٢١.

- «الحرية والشكل؛ دراسات في التاريخ الروحي لألمانيا»، ١٩١٦.

- «كَنْت: حياته ومذهبه، ١٩١٨ (مجلد تكميلي لمؤلفات كنت).

- «شكل التصور في التفكير الأسطوري»، ١٩٢١.

- «اللغة والأسطورة: إسهام في مسألة أسماء الآلهة»، ١٩٢٥.

- «تاريخ الفلسفة القديمة»، بالاشتراك مع أرنست هوفمن، ضمن كتاب: «المتن التعليمي للفلسفة»، بإشراف ماكس دسوار، سنة ١٩٢٥.

ـ «التأسيس الطبيعي والإنساني لفلسفة الحضارة» جوتبورج ١٩٣٩.

ـ «الحتمية واللاحتمية في الفيزياء الحديثة. دراسات في مشكلة العِلّية»، جوتبورج ١٩٣٧.

ـ «اللوغوس، والعدالة، والكون في تطور الفلسفة اليونانية»، جوتبورج، ١٩٤١.

ـ «مقالة في الإنسان»، ١٩٤٥.

ـ «مكانة تورلد Thorild في التاريخ الروحي للقرن الثامن عشر»، استكهلم، ١٩٤١.

ـ «أسطورة الدولة»، ١٩٤٧.

ـ «حول منطق علم الحضارة»، خمس دراسات. جوتبورج ١٩٤٢.

كذلك نشر للبينتس: «الكتابات الرئيسية لتأسيس الفلسفة» حـ١ وحـ٢ سنة ١٩٠٤/١٩٠٦ في «المكتبة الفلسفية». كما نشر مؤلفات كنت الكاملة، في ١١ مجلداً، ابتداء من سنة ١٩١٢.

مراجع

- Alfred Jospe: Die Unterscheidung von Mythos und Religion beï Hermann Cohen und Ernst Cassirer 1932.

- Félix Kaufmann; Kurt lewin et altri: The Philosophy of Cassirer, ed by Paul Arthur schlipp, 1949.

وفيه ثبت كامل بمؤلفات كاسيرر.

- Carl H. Hamburg: Symbol and Reality. Studies in the Philosophy of Ernst Cassirer, 1956.

- Mercedes Rein: La filosofia del lenguaje de Ernst Cassirer, 1959.

- H. Lübbe: Cassirer und die Mythen des 20. Jahrhunderts, 1975.

كبلر

Kepler (Johannes)

(1571 - 1630)

فلكي عظيم، وفزيائي ألماني.

ولد في Weil der stadt في ألمانيا في ٢٧ ديسمبر ١٥٧١؛ وتوفي في ريجنزبورج، ألمانيا، في ٢٥ نوفمبر سنة ١٦٣٠.

التحق بجامعة توبنجن في أكتوبر سنة ١٥٨٧. وهنا تأثر كثيراً بأستاذ الفلك ميكائيل ميستلن Michael Maestlin الذي كان يعرف فلك كوبرنيكوس معرفة جيدة، وقد وضع تعليقات على كتاب كوبرنيكوس: «في دورات الأفلاك السماوية». وفي ١١ أغسطس سنة ١٥٩١ حصل كپلر على الماجستير من جامعة توبجن. واختير مدرساً للرياضيات في المدرسة اللوترية بمدينة جراتس (النمسا)، بعد أن كان أن قد شرع في الدراسة اللاهوتية ليكون قسيساً. لكنه بهذه الوظيفة تخلى عن الاستمرار في هذا المجال.

وكان أول إنتاجه في علم الفلك هو: «السرّ الكوني» Mysterium cosmographicum الذي طبع في سنة ١٥٩٧. وقد أرسل نسخاً إلى كبار الفلكيين: جالليو، وتيشوبراهه وغيرهما. وبهذا الكتاب أثبت أنه أول فلكي اقترح تفسيرات فيزيائية للظواهر السماوية.

ومن سبتمبر سنة ١٦٠٢ حتى نهاية سنة ١٦٠٣ انكبّ على تأليف كتابه: «الفلك: القسم المتعلق بالبصريات». وفي سنة ١٦٠٤ بدأ في تأليف كتابه: «الفلك الجديد» أول شرح يتعلق بنجم المريخ. وفي الكتاب الأول ناقش مسألة الـ parallax، والإنكسارات الفلكية، وبيّن التغيرات السنوية في الحجم الظاهري للشمس.

وغادر جراتس وذهب إلى براج في سنة ١٦٠٠ ليعمل مساعداً لتيشو براهه. وبعد وفاة تيشو براهه عُيّن رياضياً أمبراطورياً في بلاط الأمبراطور رودولف الثاني؛ كما كُلف بأبحاث تتعلق بالتنجيم. وبوفاة هذا الأمبراطور أستأنف حياة التنقل، فعين أستاذاً للرياضيات في لنس Linz (النمسا) من سنة ١٦١٢ حتى سنة ١٦٢٦ ثم عانى الكثير من المتاعب والاضطهادات، ووقع في ضائقة مالية. لكنه في السنوات الأخيرة من عمره حظي بعطف ڤالنشتاين Wallenstein.

وفي أثناء هذه المحنة ألّف كبلر كتابه: «الموجز في فلك كوبرنيكوس» (١٦١٨ ـ ١٦٢١)، وعلى الرغم من

عنوانه فإنه موجز في فلك كبلر أحرى، منه موجزاً في فلك كوبرنيكوس وهو مكتوب بطريقة السؤال والجواب. يقول رسل J.L. Russell إنه بين سنة ١٦٣٠ وسنة ١٦٥٠ كان هذا الكتاب أكثر الكتب الفلكية قراءة في أوروبا. والمقالات الثلاث الأولى من هذا الكتاب تناول فلك الأكر spherical astrnomy. وفيه بحث عن التوزيع المكاني للنجوم وعن الانكسار الجوي. ومن الموضوعات المهمة التي طرقها في الكتاب موضوع حركات الأرض. وفي وصفه لنسبية الحركة مضى بعيداً جداً إلى أبعد مما فعل كوبرنيكوس، وصاغ المبادىء التي عالجها فيما بعدُ جالليو في كتابه: «الحوار» (سنة ١٦٣٢). وبسبب هذا البحث في حركات الأرض، وضع كتاب كبلر هذا على «ثبت الكتب المحرّمة» في سنة ١٦١٩.

لكن أهم ما في هذا «الموجز» هو المقالة الرابعة وعنوانها: «الفيزياء السماوية»: ففيها فسّر الحجم والطرق والنسبة في السماء بأسباب إما طبيعية أو نمطية أما المقالات من ٥ إلى ٧ على شكل فتتناول رد المسائل الهندسية العملية الناشئة عن الدورات الفلكية إلى قطوع ناقصة.

ولما كان بلاط الأمبراطور رودولف الثاني قد كلفه باتمام لوحات النجوم التي بدأها تيشو براهه، فقد كرّس كبلر وقتاً طويلاً لإنجاز هذا العمل. وأصدر هذا العمل تحت عنوان: «اللوحات الرودلفية». وقد استطاع أن يحدد مواضع الكواكب بشكل أدق كثيراً مما فعله أسلافه من الفكليين.

وفي سنة ١٦١٩ أصدر كبلر كتابه: «انسجامات العالم» Harmonices mundi (لنتس، ١٦١٩). وفيه أورد صيغة القانون الثالث من القوانين الثلاثة لحركة الكواكب، التي تعدّ النقطة الحاسمة في تطور علم الفلك الحديث، وهذا القانون الثالث يقول: «مربعات أزمنة دوران الكواكب حول الشمس تتناسب فيما بينها كتناسب مكعبات أبعادها الوسطى من الشمس».

نشرات مؤلفاته

نشر G. Frisch مجموع مؤلفات كبلر بعنوان Opera omnia في ٨ مجلدات في فرانكفورت وايرلنجن من سنة ١٨٥٨ إلى ١٨٧١. كما تولى نشرها بعنوان Gesammelte werke كل من W. V. Dyck و.M Caspar في ١٩ مجلداً، في منشن من سنة ١٩٣٧ إلى ١٩٥٩؛ وأعيد طبع كتاب «الفلك الجديد» وكتاب «انسجامات العالم» في بروكسل ١٩٦٨.

مراجع

- H. Zaiser: Kepler als philosoph. Basel 1932.
- M. Caspar: Johannes Keplers Wissenschaftliche und philosophische stellung. Munchen - Zürich, 1935.
- G. Baumgardt: J. Kepler, life and Letters. New York, 1951.
- A. Koyré: «l'oeuvre astronomique de kepler», in: XVLL^{e} siècle. pp. 69-109.
- G. Holein: J. Kepler et les origines philosophiques de la physique moderne. Paris, 1961.
- A. Koyré: la révolution astronomique: Copernic, Kepler, Birelli, Paris 1961, pp. 117-456.

كلارك

Clarke (Samuel)

(1675 - 1729)

فيلسوف أخلاقي إنجليزي.

ولد في ١١ أكتوبر ١٦٧٥ في نورونش Norwich (مقاطعة نورفولك، انجلترا)؛ وتوفي في ١٧ مايو سنة ١٧٢٩ في ليسستر. دَرَس الرياضيات والفلسفة، ثم بعد ذلك درس اللاهوت، وصار قسيساً في سنة ١٧٠٧ في لندن. ثم أصبح رئيساً لكنيسة درايتون، بالقرب من نوروتش؛ ثم لكنيسة سانت بنت St. Bennet في لندن؛ ثم لكنيسة سانت جيمس، في وستيمنستر. وكان صديقاً لاسحق نيوتن ومن أنصاره، فدافع عن فلسفة نيوتن في الطبيعة ضد الديكارتيين، وضد اعتراضات ليبنتس. ودخل في مجادلات ضد هوبز، ولوك، وكولنز Collins، وبالجملة ضد كل اتجاه مادي وإلحادي. وكان يرى أن العقائد الدينية تتفق تماماً مع ما يقضي به العقل، ولهذا رأى أنه لا يوجد خلاف بين الدين الطبيعي وبين الدين الموحى به.

لقد حارب كلارك المذاهب المادية والإلحاد، وأكّد

خلود النفس، وحرية الإرادة الأخلاقية، وبرهن على وجود الله وبين صفاته فألقى في عامي ١٧٠٤ و١٧٠٥ سلسلتين من المحاضرات ضمن ما يسمى: «محاضرات بويل Boyle Lectures وكان عنوان سلسلة ١٧٠٤ هـ (قول في وجود الله وصفاته)، وعنوان سلسلة ١٧٠٥ هـ: هو «قول في الإلتزامات الثابتة للدين الطبيعي، وحقيقة ويقين الوحي المسيحي».

وقد جُمِعت كلتا السلسلتين في سنة ١٧٠٥ تحت عنوان: «قول في وجود الله وصفاته، والتزامات الدين الطبيعي، وحقيقة ويقين الوحي المسيحي» (لندن ١٧٠٦). وفي هاتين السلسلتين يبين كلارك أن الله أزلي أبدي، موجود بذاته، وواجب الوجود؛ وأن الله لا نهائي، على كل شيء قدير، وعالم بكل شيء، وحكيم وجواد. والحجج التي يسوقها تندرج فيما يسمى بالبرهان الكوسمولوجي على وجود الله، القائم على ما في الكون من نظام وحكمة وانسجام. ويحاول أن يصوغ براهينه في صياغة أقرب ما تكون إلى البراهين الرياضية.

وقد وُصِفَت فلسفته بأنها «عقلية أخلاقية»؛ في مقابل الفلسفة «الأخلاقية العاطفية» التي كان يحمل لواءها هتشسون Hutcheson. ولكنها عقلية من نوع خاص لأنها لم تكن تأليهية ولا متحررة، بل كانت ذات نزعة دينية حادّة. ولقد كان لمحاضراته هذه تأثير كبير في انجلترا في القرن الثامن عشر. ونقد ديفد هيوم للدين إنما نتج ـ في معظمه عن عدم رضاه عن الطريقة التي حاول بها كلارك إثبات وجود الله ووجدت فلسفة كلارك في الأخلاق انصاراً لها، مثل وليم ولاسطن William Wallaston ورتشرد برايس Price؛ لكن بين نقائصها جوزف بتلر Butler وفرانسيس هتشسون وديفد هيوم، حتى إنهم وضعوا الكثير من آرائهم معارضة لآراء كلارك.

ويتلو تلك المحاضرات في الأهمية كتابه: «مذهب التثليث كما ورد في الكتاب المقدس» (لندن، سنة ١٧١٢). وقد نزع فيه نزعة مشابهة لمذهب أريوس Arius ومضادة لمذهب أثناسيوس في تفسير التثليث. فأثار كتابه هذا جدلاً عميقاً، واتهمه خصومه بالهرطقة الأريوسية. وبسبب هذا الكتاب لم يحصل كلارك بعده على أية ترقية.

وكان كلارك قد تتلمذ على إسحق نيوتن في جامعة كمبردج، ومن ثم صار صديقاً له، وراح يدافع عنه في قوله بزمان ومكان مطلقين ضد ليبنتس. وترجم إلى اللاتينية (سنة ١٦٩٧؛ ط ٤ سنة ١٧١٨) كتاب جاك روهو Rohault الذي عنوانه Traité de physique، الذي كان بمثابة المتن المعتمد لفلسفة ديكارت الفيزيائية، وأضاف إلى الترجمة مقداراً وفيراً من التعليقات التي بيّن فيها كيف أن نيوتن أصلح الكثير من فيزياء ديكارت. وفي سنة ١٧٠٦ أصدر ترجمة لاتينية لكتاب نيوتن الذي عنوانه Opticks. وفي عامي ١٧١٥ ـ ١٧١٦ قام بدور الممثل لنيوتن في عدة رسائل متبادلة مع ليبنتس (نشرت سنة ١٧١٧؛ ونشرت نشرات حديثة في عامي ١٩٥٦ ـ ١٩٥٧). وهذه الرسائل تبدأ بتناول نقد ليبنتس لبعض النتائج الدينية لما ورد في كتب نيوتن؛ لكن الموضوع المهم فيها هو مناقشة مسألتي الزمان والمكان. ذلك أن ليبنتس قال إن الزمان والمكان هما مجرد علاقات بين الأشياء أو بين الأحداث، بينما قال نيوتن أنهما مطلقان وليسا نسبيين إلى الأشياء أو إلى الأحداث.

مراجع

قام B. Hoadly بنشر مجموع مؤلفاته Works في ٤ مجلدات، في لندن ١٧٣٨ ـ ١٧٤٢ مع نبذة عن سيرة حياته.

- le Rossignal: The Ethical Philosophy of Samuel Clarke, leipzig, 1802.

- G. von Leory: Die pholosophische probleme in dem Brief wecksel Leibniz und Clarke. Giessen, 1893.

- G. Garin: «Samuel Clarke e il razionalismo inglese del secolo XVIII», in Sophia, 1934.

الكلمنسيات (المنحولة)

القديس كليمنس Clemens الذي من روما تحيط بحياته الأساطير من كل جانب:

١ ـ فمن حيث أسرته قيل إنه ينحدر من أسرة كان منها أعضاء في مجلس الشيوخ في روما، وتنتسب إلى أسرة فلاقيوس، الأباطرة الرومانيين، التي أسسها فسبسيان (كان أمبراطوراً من سنة ٦٩ إلى ٧٩ ميلادية) في

سنة ٦٩م، وخلفه ولداه: تيتوس Titus (٧٩ ـ ٩١) ودومتيان (٨١ ـ ٩٦). وزعم بعض المؤرخين المحدثين أنه هو القنصل تيتوس فلافيوس كلمنس، ابن عم دومتيان، وقد قتله هذا بتهمة اعتناقه المسيحية. لكن الأرجح أن القديس كليمنس إنما كان مولى أو ابن مولى، أي عبداً محرراً من عبيد أسرة هذا القنصل.

٢ ـ أما من حيث ديانته، فمن المؤكد أنه اعتنق المسيحية، وصار أسقفاً على روما. لكن اختلف في تاريخ توليه منصب البابوية، أي خلافة القديس بطرس على كرسي البابوية. فترتليان وبعض المؤرخين اللاتين قالوا إنه أول خليفة مباشر لبطرس على كرسي روما، بينما نجد أن ايريناوس ويوسابيوس، وجيروم وابيفانوس يقولون إنه ثالث خلفاء بطرس بعد لين Lin وأناكليت Aaclet. وحاول بعضهم في القرن الرابع التوفيق بين الرأيين قائلاً إن لين وأناكليت قد رسما أساقفه في حياة بطرس وأن هذا الأخير بسبب مشاغله قد أنابهما في إدارة كنيسة روما، وبهذا الافتراض يمكن أن يعدّ لين وأنا كليت سلفين لكليمنس، لكن كليمنس كان هو الخليفة المباشر لبطرس على كرسي روما! وقد اختلف أيضاً في تاريخ توليه هذا المنصب. ويوسابيوس يضع خلافته في العشر سنين الأخيرة من القرن الأول للميلاد، ويجعل وفاته سنة ١٠٠م. لكن هرنك، أكبر مؤرخي المسيحية الأولى، يشك في هذا التاريخ. كذلك يدور الشك حول نهايته: فالبعض يقول إن الأمبراطور ترايان (٩٨ ـ ١١٧) نفاه إلى شبه جزيرة القرم، ثم أمر بإلقائه في البحر الأسود، وبهذا مات شهيد الإيمان وعدّ من شهداء المسيحية الأولى.

وقد نسبت إليه مكتوبات، بعضها صحيح، والغالبية العظمى منها منحولة. والمكتوب الوحيد الصحيح النسبة إليه هو رسالة موجهة إلى أهل مدينة كورنثوس (مدينة وميناء على خليج كورنتوس الذي يربط بين البلوبونيز ووسط بلاد اليونان) وهي رسالة طويلة (طبعت في مجموعة مينى اليونانية Patrologia Graeca حـ١ عمود ٢٠١ ـ ٣٢٨). وكانت بمناسبة الاضطرابات التي حدثت في كنيسة كورنتوس وأدت إلى خلع بعض رجال الدين. وفي القسم الأول من الرسالة يأمر كليمنس بالتوبة؛ ويوصي بالتواضع والطاعة وممارسة كل الفضائل المسيحية. وفي القسم الثاني (فصل ٣٧ إلى ٦١) يؤكد أن المراتب الكنسية من وضع آلهي، كما يؤكد الطاعة في الكنيسة، ويحض المؤمنين على المحبة فيما بينهم، ومثيري الشغب على التوبة والخضوع والطاعة.

وأما من حيث المضمون الديني فإن كليمنس يتحدث عن الله وصفاته ويبرز منها صفات الخير، والرحمة، والمقدرة الخالقة. إن الله ـ هكذا يقول يفيض بالمحبة والنعم، وهو أبٌ وسيّد. ولم يكتف الله بالإحسان إلى الإنسان في الدنيا، بل هو يهيء للابرار الجزاء الأوفى في الآخرة. وستبعث الأجسام في اليوم الأخير. والله ـ في هذه الرسالة، ليس الله المتوحد المجرّد الذي عند الوحدانية الشعبية اليهودية. بل هو يتكلم، ويحمل الثالوث المسيحي؛ ويُقِرُّ كليمنس صراحة بالأقانيم الثلاثة: فإلى جانب الله يوجد يسوع المسيح والروح القدس، ويجعل الثلاثة في نفس المرتبة، وأن كان يومىء إلى صدور الروح القدس عن الله وعن المسيح معاً. وبالجملة فهو يسلّم بالتثليث تسليماً.

لكن إلى جانب هذه الرسالة إلى أهل كوزنتوس، والتي تعدّ بوجه عام صحيحة النسبة إلى كليمنس، نسبت إليه الكتابات التالية:

١ ـ «المحاضرات» Homelies.

٢ ـ «التعرّفات» Recognitions.

٣ ـ «المختصرات اليونانية».

ولكن هذه المكتوبات الثلاثة هي في الحقيقة مكتوب واحد بتحريرات ثلاثة تتفاوت في الاتساع وبعض التفاصيل الصغيرة. فهي كلها تروي قصة حياة كليمنس الذي من روما، وآراءه إبان شبابه، واعتناقه المسيحية بتأثير القديس بطرس ورحلاته بصحبة القديس بطرس، ثم تعرفه إلى أمّه وأخويه. وفي ثنايا ذلك نجد: موجزاً لتاريخ المقدس منذ بدء الخليقة («التعرفات» فصل ١، البنود: ٢٢، ٢٦ ـ ٧٢؛ وعرضاً لنظرته في التثليث («التعرفات» (فصل ٣، البنود ٢ ـ ١١)؛ وتفنيداً مسهباً لعلم النجوم (فصل ٩ البنود ٢، ١٢ ـ ٢٤)؛ ومحاولة للتقريب بين اليهودية والمسيحية («المحاضرات» الفصل الثاني بند ١٩؛ الفصل الرابع، البنود ٧، ١٣، ٢٢؛ الفصل الخامس، بنود ٢٦ ـ ٢٨؛ الفصل الثامن، البند ٦

ـ ٧؛ الفصل العشرون، البند ٥٢)؛ القول بأن الشيطان قد دسّ في «الكتاب المقدس» نصوصاً لا تتفق مع الإيمان الصحيح («المحاضرات»، الفصل الثاني بند ٣٨ حتى الفصل الثالث بند ٥؛ النبيّ الحقيقي هو المعيار الوحيد للحقيقة («المحاضرات» فصل ١ بند ١٨ حتى الفصل الثاني بند ١٢؛ الفصل الثالث بنود ١١: ١٤؛ الفصل الحادي عشر بند ١٩؛ الخلق أزواجاً أزواجاً: الشرّ يسبق الخير، والنبي الشرير يسبق النبي الصالح («المحاضرات» الفصل الثاني بند ١٥ ـ ١٧؛ الفصل الثالث بنود ١٦، ٢١ ـ ٢٧، ٥٩؛ بحثاً طويلاً لتفنيد عبادة الأوثان («المحاضرات» الفصل الرابع بند ٨ حتى الفصل السادس بند ٢٥؛ نظرية في قدرة الجنّ وسبب الأمراض («المحاضرات» الفصل التاسع، البنود ٨ ـ ٢٢).

النقد التاريخي لهذه المنحولات

وقد تناول الباحثون بالنقد التاريخي هذه المكتوبات المنحولة لكليمنس وأولهم هو كرستيان باور Baur (١٧٩٠ ـ ١٨٦٠) زعيم ما يعرف بمدرسة توبنجن في البحث النقدي التاريخي لأوليات الكنيسة المسيحية، وصاحب كتاب: «تاريخ الكنيسة في القرون الثلاثة الأولى (توبنجن، سنة ١٨٥٣). فقد رأى هو ورجال مدرستة، ابتداء من سنة ١٨٣٥، أن الكتابات المنحولة لكليمانس تمثل المسيحية الأولى التي كانت وثيقة الارتباط جداً باليهودية؛ وأنها كتبت بأقلام الجماعة المسيحية في روما، وتدل على أن الديانة اليهودية كانت لا تزال مسيطرة سيطرة شبه تامة على العقيدة المسيحية آنذاك.

ثم جاء هلجنفلد Hilgenfeld في سنة ١٨٤٨ فقال إن «المحاضرات» اعتمدت على «التعرّفات»، وأن مصدرهما المشترك هو «كاروجما» (= بلاغ) بطرس وهو مكتوب كتب في وسط من أوساط روما اليهودية، حرّر بعد تدمير أورشليم (في سنة ٧٠م على يد تيتوس) بقليل، وابتداء منه وضعت تحريرات عديدة متوالية وصلت إلى تحرير «المحاضرات» في روما إبان بابوية أنيكت (١٥١ ـ ١٦١م). وقال إن سيمون المذكور فيها هو شخصية خيالية، والمقصود به في الحقيقة هو القديس بولس.

وجاء أولهورن M. G. Uhlhorn في سنة ١٨٥٤ ودافع عن أسبقية «المحاضرات» على «التعرفات» مع الأعتراف بأنه في بعض المواضع يلاحظ اسبقية «التعرفات». وتبعاً لذلك قال إن مؤلف «التعرفات» كان أمامه في وقت واحد «المحاضرات»، والمكتوب الأساسي معاً. ورأي أن كل هذه المكتوبات الثلاثة مصدرها هو في سوريا في المدة ما بين سنة ١٥٠ إلى سنة ١٧٠م باستثناء «التعرفات» فإنها كتبت في روما بعد سنة ١٧٠م بقليل، من أجل تقريب الكتاب من الديانة المسيحية.

وفي سنة ١٨٦٩ وقف ليهمان Lehmann موقفاً وسطاً بين هلجنفلد وأولهورن، وذلك بأن قسّم «التعرفات» في نصها الحالي إلى قسمين: الأول يشمل الفصول ١ إلى ٣، والثاني يشمل الفصول ٤ إلى ١٠. وفيما يتصل بالقسم الثاني قال مع أولهورن إن «المحاضرات» هي الأسبق من «التعُرفات»، أما القسم الأول فهو الأسبق وقد احتفظ، خيراً من «المحاضرات» بالمكتوب الأساسي الأصلي، وهو «بلاغ بطرس»، وقال إن موجز هذا الأخير موجود في «التعرفات» (الفصل الثالث، بند ٧٥).

وجاء لانجن Langen في سنة ١٨٩٠ فرأى في الكتابات الكليمنسية محاولة يقصد بها إلى تأكيد رسولية وسيادة كنائس مختلفة. وقال إن «بلاغ بطرس» قد أُلّف في روما حوالي سنة ١٣٥ لإحلال روما محل أورشليم؛ وإنه عُدّل في نهاية القرن الثالث في مدينة قيسارية تعديلاً يتمشى مع الاتجاه اليهودي ـ المسيحي وبقصد جعل السيادة لمدينة أنطاكية، وهذا التعديل هو «التعرّفات».

ورأى بجّ Bigg في سنة ١٨٩٠ أن المكتوب الأساسي لم يكن هرطيقاً بل كان كاثوليكيّ الاتجاه. وقد حرر حوالي سنة ٢٠٠م، لكن أحد الأبيونيين نقحه وغيرّ فيه، أو أحد المسيحيين الذين كانوا على مذهب أريوس، وكان سوريّاً ربما كان ذا رأى في النزعة الأبيونية. ومن رأيه أن «المحاضرات» لا يمكن أن يكون قد كتبها شخص يوناني خالص، ولا يونانيّ يقيم في روما، بل كاتبها يوناني شرقي.

ثم جاء ڤايتس H. Waitz فتوفّر بعمق على دراسة الكتابات المنسوبة إلى كليمنس، وكانت ثمرة ذلك كتابه الرئيسي في هذا الباب بعنوان: «المحاضرات»

و«التعرفات» المنحولة على كليمنس (ليبتسك، سنة ١٩٠٤). وقد رأى أن ثمت مكتوباً أساسياً لا يختلف عن الكليمنسيات، وكل ما هنالك هو أن تحريره أقدم منها؛ والاقتباسات التي أوردها آباء الكنيسة تدل على وجود هذا الأصل الأقدم، الذي كان دفاعاً عن المسيحية ورداً على الهرطقة والوثنيين؛ وكان على شكل قصة قصد منها إلى تنصير اليهود والوثنيين الأكابر والمثقفين، كما قصد منها تقوية إيمان حديثي الإيمان بالمسيحية. وكان تأليفه في روما في الفترة ما بين سنة ٢٢٠ وسنة ٢٢٢م. وهذا المكتوب الأساسي، الذي هو أصل «المحاضرات» و«التعرفات»، كان يقوم بدوره على مكتوبين أقدم منه هما: «بلاغات بطرس»، و«أعمال بطرس».. و«بلاغات بطرس».. هي بدورها تحرير لكتاب أقدم ذي نزعة يهودية ـ مسيحية وغنوصية كتب حوالي سنة ١٣٥م في مدينة قيسارية (في الشام). ورسالة بطرس إلى يعقوب أخي يسوع المسيح إنما تتعلق بهذا الكتاب الأخير الذي كان كتاباً سِرّياً.

وإلى كتاب «أعمال بطرس» تنتسب حكاية سيمون الساحر والصراع بينه وبين بطرس.

وإلى جانب هذين المصدرين الرئيسيين يمكن وضع مصدرين ثانويين على الأقل وهما: «حوار بطرس مع أپيون Appion»، الذي ذكره يوسابيوس («التاريخ الكنسي» ف٣ بند ٣٨ = مجموعة الآباء اليونانيين حـ٢٠ عمود ٢٠٦؛ و«حوار برديصان مع تلاميذه»، وقد ذكره يوسابيوس أيضاً.

وبمعظم النتائج التي وصل إليها ڤايتس أقرّ أدولف هرنك Harnack (١٨٥١ ـ ١٩٣٠)، وذلك في كتابه «الترتيب التاريخي للمؤلفات المسيحية حتى يوسابيوس» (ليبتسك، سنة ١٩٠٤، حـ٢، ص٥١٨ ـ ٥٤٠). فقد ميّز بين ثلاث طبقات بعضها فوق بعض هي:

١ ـ مكتوب يهودي ـ مسيحي ذو طابع توفيقي، هو «بلاغات بطرس»؛ ومكتوب ضد الغنوصية يتناول بطرس وسيمون الساحر، وعنوانه: «أعمال بطرس».

٢ ـ ومجموع مؤلف من المصدرين السابقين، كتب على شكل قصة تدور حول كليمنس، وقد قصد منه إلى التقريب بين جماعة المسيحيين وبين العالم اليوناني، وهذا المجموع هو المكتوب الأساسي.

٣ ـ تحريران استند كلاهما إلى المكتوب الأساسي، وواضعهما كاثوليكي، قصد منهما إلى الوعظ والتسلية معاً. وهذان التحريران هما: «المحاضرات» و«التعرّفات» و«المحاضرات» أقرب انطباقاً على المكتوب اليهودي ـ المسيحي.

والمكتوب الأساسي (رقم ٢ فوق) قد حرّر في روما حوالي سنة ٢٦٠م. أما «المحاضرات» و«التعرفات» فقد حرّرا ـ على الأقدم ـ في نهاية القرن الثالث الميلادي، ويمكن تقدير ذلك في الفترة ما بين سنة ٢٩٠ وسنة ٣٦٠. أما «بلاغات بطرس»، وكان ڤايتس قد أرخه بحوالي سنة ١٣٥م، فإن هرنك يرى أنه كتب في بداية القرن الثالث. ويرى هرنك أنه من المؤكد أنه كتب في قيسارية الشام. أما «أعمال بطرس» فكان كتاباً كاثوليكيّ النزعة، ومعادياً للغنوصية، وقد كتب في بداية القرن الثالث الميلادي.

الكليمنسيات المنحولة

في ترجمة سريانية وأخرى عربية

وهناك ترجمة سريانية لأقسام من هذه الكليمنسيات المنحولة. وهي محفوظة في بعض المخطوطات السريانية، وأهمها مخطوط في المتحف البريطاني بلندن تحت رقم Add. ١٢١٥٠، وقد ورد فيه تاريخ نسخه: سنة ٧٢٣ من التقويم اليوناني (= ٤١٢ ميلادية)! وتشمل هذه الترجمة السريانية على:

١ ـ «التعرفات» من ١ إلى ٤.

٢ ـ «المحاضرات» أرقام ١٠، ١١، ١٢ (١ ـ ٢٤)، ١٣، ١٤.

وقد نشر پول دلاجارد Paul de Lagarde الترجمة السريانية لـ «التعرفات» (ليبتسك، سنة ١٨٦١).

كما أن ثمت ترجمتين عربيتين «للمختصرات»، نشرتهما السيدة م. دنلوب جبسون M. Dunlop Gibson في كتابها بعنوان: «دراسات سينائية» Studia Sinaitica (لندن سنة ١٨٩٦، الجزء الخامس). والترجمة الأولى نشرتها عن مخطوط من دير طورسينا

(في مصر، شبه جزيرة سينا)؛ والثانية عن مخطوط في المتحف البريطاني بلندن. والترجمة الأولى عنوانها: «هذه حكاية كليمنس الذي تعرّف أبويه بفضل بطرس». وهي تلخص في صفحة واحدة الفصول الثلاثة الأولى من «التعرفات» ثم تورد بعد ذلك هذه التعرفات. أما الترجمة الثانية فهي ترجمة حديثة للنص اليوناني للمختصر الثاني، أي «للمحاضرات»، وقد قام بهذه الترجمة مكاريوس الأنطاكي في مدينة سينوب (على البحر الأسود) في سنة ١٦٥٩م، أي في منتصف القرن السابع عشر الميلادي، فهي إذن حديثة جداً فلا تستحق أي اهتمام.

عقيدة بطرس

كما عرضها في «المحاضرات»

أما من حيث مضمون الكتابات الكليمنسية، فإن العقيدة والتعليمات الواردة فيها تدور حول الموضوعات التالية: التوحيد، النبيّ الحق، الخلق أزواجاً، الكتاب المقدس والشريعة الموسوية الصحيحة، النفوس الإنسانية، الملائكة والجن والشيطان، المسيحية واليهودية. فلنتناول آراءه في هذه الموضوعات:

١ ـ التوحيد:

تؤكد الكليمنسيات التوحيد الإلهي في كل صفحة تقريباً. ولا غرو في ذلك فإن مقصودها الأساسي هو هداية الوثنيين المشركين من ناحية، وتوكيد التوحيد الذي دعت إليه اليهودية في مقابل التثليث الذي جنحت إليه المسيحية كما تصورها القديس بولس، وفي مقابل اللمحات الواردة في مواضع من الكتاب المقدس نفسه وتؤذن بالشرك. وذلك لأن الكتاب المقدس نفسه يذكر ملائكة ادعى الناس أنهم آلهة؛ ويذكر الإله الذي تكلم من العليقة المحترقة والإله الذي تصارع مع يعقوب، ويذكر عمانويل المولود (سفر أشعيا ٧: ٤)، والإله القويّ (اشعيا ٩: ٦)؛ وموسى نفسه كان إله فرعون بينما في الحقيقة كان مجرد إنسان. «أما في اعتقادنا نحن ـ هكذا يقول بطرس ـ لا يوجد إلاّ إله واحد، وخالق واحد هو الذي صنع كل شيء ورتّبه، وهو الذي المسيح هو ابنه؛ ونحن نؤمن به حسب اعتقادنا في الكتب المقدسة، وبهذا نتعرف ما هو باطل. ونحن نعلم أنه لا يوجد إلا خالق واحد أحد خلق السموات والأرض، وهو إله اليهود وكل مَنْ يعتقدون هذا الاعتقاد». («المحاضرات»، المحاضرة رقم ١٦ بند ١٤).

ويهاجم الأوثان قائلاً إنها مجرد مادة جامدة الأولى بها أن تستخدم في صنع الأواني المفيدة («المحاضرات» رقم ١٠ بنود ٧ و٨). إن هذه الأوثان لا تستطيع أن تدافع عن نفسها («المحاضرات» رقم ١٠ بند ٢٢).

وفي مناقشاته مع أپيون، يهاجم بطرس الأساطير الدينية والتأويلات الرمزية التي ذهبت إليها بعض كهنة هذه الأديان الوثنية، («المحاضرات» رقم ٤، ٥، ٦).

ويهاجم مذهب سيمون، الذي زعم أن «الإله الذي خلق السموات والأرض وكل ما يحتويان عليه ليس هو الإله الأعلى؛ وإنما الإله الأعلى إله آخر، غير معلوم ولا يمكن وصفه، ويمكن أن يُنعت بأنه إله الآلهة؛ وهذا الإلهُ الأعلى قد أرسل إلهين اثنين: أحدهما خلق العالم، والآخر خلق الشريعة» («المحاضرات»، المحاضرة الثالثة، بند ٢). ونعت سيمون الإله الذي خلق العالم بأنه كريم، والإله الذي خلق الشريعة بأنه عادل. ويتولى بطرس تفنيد الحجج التي ساقها سيمون لتأييد رأيه مستنداً إلى عبارات في الكتاب المقدس، وينتهي إلى توكيد أنه لا يوجد إلاّ إله واحد هو خالق السموات والأرض وخالق الشريعة، وهو كريم وعادل معاً.

واللافت للنظر هنا هو أن بطرس يفيض في توكيد التوحيد المطلق، ولا يشير أدنى إشارة إلى التثليث. صحيح أنه يرد الصيغة: «باسم الآب والابن والروح القدس»، لكن ذلك لم يحدث إلاّ مرة واحدة فقط («المحاضرات» رقم ١١ بند ٢٦) وبطريقة عابرة تؤذن بأنها مقحمة على النص. وكما قال مترجم «المحاضرات الكليمنسية» إلى الفرنسية أندريه سيوڤيل André Siouville في مقدمته (ص٣٦): «إنه من البيّن أن التثليث لا يشغل أيّ مكان في اهتمامات مؤلفي الكلمنسيات، وأنه ليس لديهم عن التثليث فكرة واضحة».

وأكثر من هذا، يلاحظ أن بطرس يقرر أن يسوع المسيح ليس هو الله. إذ يقول صراحة: «إن سيّدنا لم يعلن أبداً أنه الله، وإنما قال إنه سعيد من قال عنه إنه ابن

الله الذي رتّب الكون» («المحاضرات»، رقم ١٦ بند ١٥). وأردف بطرس قائلاً إن هذا الوصف: ابن الله لا يعني أنه هو الله، ويقول: «إذا وُصِفت النفوس الإنسانية هي نفسها بأنها آلهة، فما العجب في أن يوصف يسوع المسيح بأنه إله؟ إنه ليس له إلاّ ما يملكه الآخرون» («المحاضرات» ١٦: ١٦).

ويتحدث بطرس أحياناً عن «الروح القدس» أو «الروح الإلهية» لكنه لا يقصد أبداً الأقنوم الثالث في التثليث.

وفضلاً عن هذا كله فإن الفكرة التي لدى مؤلفي الكلمنسيات عن الله لا تتفق مطلقاً مع عقيدة التثليث. وذلك أنهم يؤكدون التشبيه (التجسيم) التام للألوهية بالإنسان، فيقولون إن الله، مهما يكن لامتناهياً، فإن له شكلاً وجسماً وأعضاء، وأنه في مكان. وشكل الله هو شكل الإنسان، لأن الإنسان المرئيّ هو على صورة الله غير المرئيّ («المحاضرات» رقم ١٧ بند ٧). والإنسان خلقه الله على صورته لا من حيث الروح، وإنما من حيث الجسم. والسماء وكل النجوم وإن كانت أسمى من الإنسان، من حيث ماهيتها، فإنها وافقت على أن تخدم هذا الكائن الأدنى منها ـ وهو الإنسان ـ لأنه على صورة الله. («المحاضرات» ٣: ٧). ولو كان الله بغير شكل ولا صورة «لما أمكن أن يراه أحد، وبالتالي، أن يثير رغبة أحد. ذلك لأن الروح، إذا لم ترَ ملامح الله، فإنها تكون خالية منه» («المحاضرات» ١٧: ١١). «وبدون الشكل لما وجد جمالٌ يجتذب الحب ولا يمكن رؤية إلهُ خالٍ من الشكل» («المحاضرات» ١٧: ١٠) «ولهذا فإنه من أجل الإنسان كان لِلّه أجمل شكل، وحتى يستطيع ذوو القلوب الطاهرة أن يروا الله وينعمون بالنظر إليه تعويضاً عن الشرور التي عانوها في الحياة الدنيا» («المحاضرات» ١٧: ٧). «إن الله له كل الأعضاء، لكن ليس ذلك من أجل أن يستخدمها: إن له عيوناً لكن ليس من أجل أن يرى بها، لأنه يبصر كل شيء وكل مكان، لأن جسمه أكبر نورانية من الروح التي نبصر نحن بها وهو أسطع من كل شيء»، حتى إن نور الشمس يُعَدّ ظلاماً بالمقارنة بنور الله». («المحاضرات» ١٧: ٧). ويزعم بطرس أن الله في مكان، وهذا المكان «هو اللاوجود» («المحاضرات» ١٧: ٨). وإن إلهاً على شكل الإنسان وله شكل وصورة وأعضاء وجسم كجسم الإنسان ـ لا يمكن أن يكون ثالوثاً.

٢ ـ النبيّ الحق:

ويتلو عقيدة التوحيد الكامل عقيدة «النبيّ الحق». يقول بطرس: «ها هو الدين الذي حدّده الله: ألا تعبد إلاّ إياه؛ وأن تؤمن بنبيّ الحقيقة الوحيد؛ وأن تتلقى التغطيس (التعميد)، من أجل غفران الخطايا والولادة من جديد بواسطة هذا التغطيس الطاهر جداً في الماء الذي ينجّي؛ وألا تتناول طعاماً على مائدة الجن»، أي: عليك أن تمتنع من تناول اللحوم التي قرّبت أضاحي الأوثان، أو أخذت من حيوان ميّت أو منخنق أو قتله حيوان مفترس، وأن تمتنع من شرب الدم؛ وألا تعيش في النجاسة؛ وأن تغتسل حين تخرج من فراش امرأة؛ وعلى النساء بدورهن أن يلتزمن بالقواعد المتعلقة بدورة الحيض؛ وعلى الجميع أن يلتزموا العفّة، والإحسان، والامتناع من ارتكاب الظلم، وأن ينتظروا من الله القادر على كل شيء أن يهبهم الحياة الخالدة، وأن يسألوه الحصول عليها بالصلوات والأدعية المتواصلة» («المحاضرات»، رقم ٧، بند ٨).

فمن هو «النبيّ الحق» أو «نبيّ الحقيقة»؟

يجب أن نستبعد منه كل وصف بالألوهية، لأن «النبي الحق» لا يتصف بالألوهية بأية درجة كانت. إنه إنسان مثل سائر الناس. وإنما يزيد على سائر الناس بكون الروح القدس تساعده. وبفضل هذه المساعدة يتصف بالصفات التالية التي يذكرها بطرس فيقول:

«إن نبيّ الحقيقة هو الذي يعلم كل الأشياء في كل الأزمان: الأشياء الماضية كما حدثت، والأشياء الحاضرة كما تحدث، والأشياء المستقبلية كما ستحدث. وهو معصوم من الخطأ، رحيم. وهو وحده الذي كُلِّف بمهمة الهداية إلى طريق الحق. اقرأ وشاهد أولئك الذين اعتقدوا أنهم اكتشفوا بأنفسهم الحقيقة. إن خاصية النبيّ هي أن يكشف الحقيقة، كما أن خاصية الشمس هي أن تضيء وتجلب النور. ولهذا فإن أولئك الذين رغبوا في معرفة الحقيقة، لكن لم يكن من حظهم أن يتعلموها من هذا النبي، فإنهم لم يجدوها وماتوا وهم لا يزالون يبحثون عنها. وأنّى للإنسان الذي يبحث عن الحقيقة أن

يستخرجها من أعماق جهله؟! وحتى لو عثر عليها فإنه لن يتعرّفها وسيمرّ إلى جانبها كما لو لم تكن هناك. كما أنه لن يستطيع الحصول عليها من شخص آخر يدّعي أنه يملك العلم لكنه إنما استمده هو الآخر من جهله فلم يستطع أن يستولي على ناصية الحقيقة. . . وكل أولئك الذين بحثوا عن الحقيقة، غير معتمدين إلا على أنفسهم، قد وقعوا في فخّ. وهذا هو ما حدث لفلاسفة يونان ولحكماء البلاد المتبربرة. لقد اعتادوا أن يحكموا على الأمور بالظن، فحكموا على الأشياء المستورة بنفس الطريقة، حاسبين أن كل ما يخطر ببالهم هو الحقيقة. وبينما هم لا يزالوان يبحثون عن الحقيقة بعدُ فإنهم يزعمون أنهم يعرفونها ومن ثم يختارون بين الفروض التي تخطر بنفوسهم، رافضين البعض وآخذين بالبعض الآخر، كما لو كانوا يعلمون ما هو الصحيح منها وما هو الباطل، بينما هم في الواقع لا يعلمون شيئاً. وهم يقررون ما يتصورون أنه الحقيقة بلهجة خاصة بينما هم لا يزالون يبحثون بعد، دون أن يدركوا أن الإنسان الذي يبحث عن الحقيقة لا يمكنه أن يعلم الحقيقة من مجرد جهله هو. وحتى لو ظهرت له الحقيقة فإنه عاجز، كما قلت، عن تعرُّفها لأنه لا يعرفها. وإن ما يدعو الإنسان الباحث عن تعليم نفسه بنفسه، إلى الاقتناع ليس ما هو حقيقي، بل ما يستهويه ويتملق أهواءه. وكما أن هذا الإنسان يحب شيئاً، وذاك الإنسان الآخر يحب شيئاً آخر، فإن كل واحد يَعُدّ حقاً ما لا يَعُدّه غيره كذلك. أما النبيّ فإنه يحكم بأن أمراً هو حق لأنه في الواقع كذلك، لا بحسب ما يستهوي كل إنسان إنسان. ذلك أنه لو كان اللذيذ هو الحق، فإن الوحدة ستصبح كثرة ـ وهذا محال. ولهذا السبب فإن محبّي الأقوال ـ عند اليونان ـ أولى من الحكمة، معالجين الأمور بحسب الظنون ـ قد قالوا بمذاهب متعددة ومتنوعة. لقد اعتقدوا أن سحر الفروض التي تحيّلوها ستنبثق عن الحقيقة، غير مدركين أنه لما كانت المبادىء التي وصفوها هي مبادىء باطلة، فإن النتائج كان لا بد لها أن يكون شأنها شأن هذه المبادىء (أي: باطلة هي الأخرى).

«لهذا ينبغي الرجوع إلى نبيّ الحقيقة وحده، واطّراح كل من عداه». فإن قيل: وكيف نعلم أن هذا الشخص هو نبي الحقيقة؟ فإن بطرس يجيب قائلاً: «إن في استطاعتنا نحن جميعاً أن نحكم على من هو نبيّ الحقيقة، حتى لو لم نحظ بأي قدر من التعليم، وكنا جاهلين بعلم المنطق، وبالهندسة، وبالموسيقى. ذلك لأن الله، في رحمته وعنايته بالناس جميعاً قد يسّر لهم جميعاً اكتشاف النبيّ الحقّ، ابتغاء ألا يكون المتبربرون في حالٍ من العجز، وألا يكون اليونانيون في عجز عن العثور عليه ولهذا فإن من السهل إذن اكتشافه، وذلك على النحو التالي:

«إنه لو كان نبيّاً، فإنه يستطيع أن يعرف أصل العالم، والأمور التي تجري فيه وتلك التي ستجري فيه إلى النهاية. فإن تنبأ لنا بحادث وتحقق ذلك بالدقة، فبحقّ نحن نثق به في التنبوء بحوادث مقبلة، ليس فقط لأنه يعلم، بل هو يعلم ذلك مقدماً. فأي إنسان، مهما يكن من ضعف عقله لا يدرك بوضوح وثقة أنه، فيما يتعلق بما يقرره الله، ينبغي علينا أن نلجأ إلى النبيّ أولى من أسمى إنسان آخر، لأنه من بين الناس جميعاً هو الوحيد الذي يعلم الأمور حتى دون أن يتلقاها من أحد من قبل؟؟ ولهذا السبب فإنه إذا أنكر إنسان على مثل هذا الإنسان (النبي)، أي الإنسان الذي أوتي العلم بالغيب بفضل الروح الإلٰهية التي تسكن فيه ـ معرفة الحقيقة، وينسب هذا العلم إلى إنسان آخر ـ أليس هذا المُنكِر محروماً من العقل لأنه ينسب إلى من ليس نبياً علماً لم يشأ أن يقرّ بوجوده لدى النبي؟

«ولهذا يجب إذن ـ وقبل كل شيء ـ إخضاع النبوءات إلى نقد دقيق والبحث بهذه الوسيلة عمن هو النبيّ؛ وبعد أن نتعرفه يجب علينا ـ من دون أدنى تردد ـ أن نتّبع تعاليمه الأخرى، وأن نلتزم في حياتنا بالحكم الذي أصدرناه، ونحن ممتلئون بالثقة في الآمال التي وعدنا بها، وواثقون بأن من قال لنا هذه الأمور ليس بالرجل الذي يخدعنا. ولهذا فإنه إذا تبين لنا أن نقطة من بين النقط التي وردت في تعاليمه لا تبدو لنا صحيحة، فإن علينا أن نعلم أنه ليس النبيّ هو الذي أساء القول، بل نحن الذين لم نفهم ما قال. ذلك لأن الجهل ليس حاكماً صالحاً على العلم، كما أن العلم بطبعه ليس قادراً على إصدار حكم مستنير على التنبؤ؛ بل التنبؤ هو الذي يزوّد الجهلاء بالعلم. .

«فإن شئت إذن، يا عزيزي كليمنس، أن تعلم إرادة

الله، فإنه من هذا النبي تستطيع أن تعرفها، لأنه هو وحده الذي يَعْلم الحقيقة. وإذا كان هناك من يعلم شيئاً فإنه إنما تلقى هذا العلم من هذا النبيّ أو من أحد تلاميذه. وهاك فكره وتنبؤه الحق: لا إله إلا الله الواحد، والعالم هو من صُنْعه؛ ولما كان هذا الإله عادلاً، فإنه سيجازي ذات يوم كل إنسان بحسب أعماله». («المحاضرة» الثانية، البنود من ٦ إلى ١٢).

٢ ـ خلود النفس:

وهنا يعرّج المؤلف على مسألة خلود النفس، فيثبت خلود النفس بالحجة التي ستراها تتكرر مراراً فيما بعد، والتي على أساسها تبنى كَنْت Kant قوله بخلود النفس، وهي أنه لما كان الله عادلاً حقاً، «فإن من الضروري ضرورة مطلقة أن نؤمن بخلود النفوس الإنسانية. وإلاّ فأين ستكون عدالته، إذا كان بعض الناس، بعد حياة حافلة بالبر والتقوى، يهلكون بموت عنيف أحياناً في العذابات، بينما آخرون، فاسقون فسقاً محققاً، ينتهون بالموت العادي للناس بعد حياة أمضوها في ملاذ الدنيا ومفاخرها؟ إنه لا جدال مطلقاً في أن الله المُحْسِن هو في الوقت نفسه عادل؛ لكن عدالته لن تتجلى للعيون إلاّ إذا كانت النفس، بعد انفصالها عن البدن، خالدة، بحيث أن الشرير بعد أن ينزل إلى الدرك الأسفل، وكان قد نال نصيبه من الخيرات في الدنيا، يجب أن يعاقب هناك جزاءً وفاقاً على ما ارتكب من ذنوب، وأن الصالح وقد عوقب في هذه الدنيا على ما ارتكب من أخطاء، فإنه هناك (في العالم الآخر) وهو بين الأبرار يرث نصيبه من الخيرات. إن الله عادل، ولهذا فإن من البيّن لنا أن ثمت حساباً وأن النفوس خالدة.

«وإن رفضنا أن نصف الله بالعدالة» كما يفعل سيمون السامري، فمن ذا الذي نصفه إذن بالعدالة أو بإمكان أن يصير عادلاً؟! لأنه إذا كان جذر كل الموجودات لا يملك هذه الصفة، فيجب أن نستنتج بالضرورة أن من المستحيل أن نجدها في الثمرة، أي في الطبيعة الإنسانية. لكن مادام من الممكن أن نجدها في بني الإنسان، فكم بالأحرى أن تكون موجودة في الله! وإذا لم يكن من الممكن أن نجد العدالة في أي مكان: لا في الله، ولا في الإنسان، فسيكون من المستحيل أيضاً أن نجد الظلم. لكن العدالة موجودة. ذلك لأنه بسبب أن العدالة موجودة فإن من الممكن الكلام عن الظلم: لأنه بمقارنة الظلم بالعدالة يشاهد بأنه مضادها ويسمى ظلماً». («المحاضرة» الثانية، بنود ١٣ ـ ١٤).

٣ ـ الأزواج الأزواج:

والله خلق العالم أزواجاً أزواجاً: السماء والأرض ـ النهار والليل ـ الضوء والنار ـ الشمس والقمر ـ الحياة والموت ـ الكبار والصغار ـ العالم الفاني والأبدية ـ الجهل والعلم.

وترتيب الأزواج يتخذ طريقين متضادين: حينما نجد الأعمال الأولى التي حققها الله هي أسمى من الأعمال التالية عليها، نجد أن الأمر بالعكس عند بني الإنسان: الأشياء الأولى هي الدنيا، والأعمال الثانية هي العليا. فبعد خلق آدم، الذي صنع على صورة الله، نجد أن أول إنسان وِلد هو قابيل الذي هو إنسان شرير، وتلاه هابيل الذي هو إنسان طيّب. كذلك الحال بعد ذلك فيما يتعلق بالطيور التي أطلقها نوح (عند العبرانيين ويناظره دوكاليون Deucaliun عند اليونان). وكانت هذه الطيور هي على صورة الأرواح: أحدها على صورة الروح النجسة والآخر على صورة الروح الطاهرة: فكان أول الطيور التي أطلقت هو الغراب، والثاني الذي تلاه هو الحمامة البيضاء. وكذلك الحال بالنسبة إلى ولدي إبراهيم: فأول من ولد هو إسماعيل، والثاني هو إسحاق الذي باركه الله. ولإسحاق هذا ولد اثنان: الأول هو عيصو الفاسق، والثاني هو يعقوب التقيّ.

ويسوق بطرس هذا الاحتجاج ليثبت أن سيمون السامري وقد جاء قبله هو الفاسق، بينما بطرس الذي جاء بعده هو التقيّ الصالح! وليبرهن على أنه جاء إنجيل أول وعظ به حواريّ نصّاب ـ ويقصد به القديس بولس برسائله، وأتى بعده حواري تقي وعظ بإنجيل حقيقي صادق، وهو يقصد به إنجيله هو، إنجيل بطرس. وهذا الإنجيل «الصحيح» سيرسل سرّاً إلى كل ناحية لتصحيح البدع التي ستظهر مستقبلاً. كذلك سيسبق مجيء المسيح الحقيقي قبل نهاية الدنيا مجيءُ مسيح دجّال.

٤ ـ نقد نص الكتب المقدس:

ويخضع بطرس نص الكتاب المقدس لنقد صريح يبين ما فيه من تناقضات وأغلاط. يقول بطرس:

«إن عدداً كبيراً من الأغلاط ضد الله قد أولجت في الكتاب المقدس. وهاك بيان ذلك: إن موسى - وفقاً لإرادة الله - قد أبلغ الشريعة وشروحها إلى سبعين رجلاً مختاراً، من أجل أن يتولى هؤلاء إفادة من يريد من الناس الاستفادة منها؛ وبعد ذلك بقليل، وبعد تحريرها بالكتابة أضيفت إليها إضافات تحتوي على أخطاء ضد الله الواحد خالق السماء والأرض وما يشتملان عليه. وكان «الشرير» («الشيطان») هو الذي أوحى بها بسبب عادل. هو التمييز بين الناس الذين يجرؤون على أن يستمعوا بلذة إلى الأمور المكتوبة ضد الله، وبين أولئك الذين لا يعتقدون في صحة الأمور المقولة ضد الله لأنهم يحبّون الله، حتى لو كانت هذه الأمور صحيحة، لأنهم رأوا أن الأضمن هو الإيمان بالأمور المقدسة والصالحة بدلاً من العيش بضمير سَيِء من جراء التأثر بالأقوال المحرّفة على الله.

«وهذه المواضع التي ضد الله والتي أضيفت إلى الكتاب المقدس، من أجل امتحان الناس، قد جاء سيمون - فيما علمتُ - ليقرأها علناً أمام الناس من أجل أن يُبْعِد عن الله أكبر عدد من الأشقياء». («المحاضرة الثانية» بند ١٨ - ١٩).

ويذكر بطرس الأغلاط التالية («المحاضرة الثالثة»، بند ٤٣:

- «الله يفكر» - وكأنه مثله مثل إنسان يجهل ما هي الحقيقة، فيقلّب الرأي ويبحث كي يصل إليها.

- «والرب امتحن إبراهيم» من أجل أن يعرف هل سيثابر ويصمد.

- «لينزل ولننظر هل يفعلون وفقاً للضّجّة التي وصلت إليّ؛ على الأقل كي أعلم».

ويختم بطرس بقوله: «وحتى لا أسهب في إيراد هذه الأمثلة إلى غير نهاية، فإني أشير إلى كل الأقوال التي تتهم الله بالجهل أو بأي نقص، إذ يفندّها أقوال أخرى تقرر عكس ذلك».

ثم نرى بطرس في «المحاضرة» رقم ٢ (البنود ٤٣، ٤٤، ٥٢) ينقد نقداً عنيفاً ساخراً مواضع عديدة جداً في «الكتاب المقدس» نسبت إلى الله ما لا يجوز أبداً أن ينسب إليه. استمع إليه يقول:

«بعيدٌ عنا أن نعتقد أن سيّد الكون المطلق، خالق السماء والأرض وكل ما يحتويان عليه يشارك آخرين في السلطان، أو يكذب! لأنه إذا كان الله يكذب فمن إذن الذي يقول الحقيقة؟ ولا يقولن أحد إنه يمتحن ليعرف، وكأنّه جاهل لا يعلم: وإلاّ فمن ذا الذي يعلم علماً سابقاً؟ وإذا كان يفكّر ويغيرّ رأيه، فمن ذا الذي يملك العقل الكامل والثبات في التقدير؟ وإذا كان غيوراً، فمن هو الذي فوق كل مقارنة؟ وإذا كان يقسّي القلوب، فمن الذي يضيؤها؟ وإذا كان يُعْمِي ويُصُم، فمن الذي وهب البصر والسمع؟ وإذا كان يدعو إلى النهب والسلبّ، فمن ذا الذي يحافظ على قواعد العدالة؟ وإذا كان يتلاعب (بالناس)، فمن هو المستقيم المُخْلص؟ وإذا كان عاجزاً، فمن هو القادر على كل شيء؟ وإذا كان ظالماً، فمن هو العادل؟ وإذا كان هو الذي يخلق الشرور، فمن هو فاعل الخير؟ - وإذا كان يكذب، فمن ذا الذي يقول الحقيقة؟ وإذا كان يسكن في خيمة، فمن يملك صفة السّعة اللامتناهية؟ وإذا كان يشتاق إلى رائحة الدّهن، وإلى الضحايا وإلى الرش - فمن هو الذي فوق كل حاجة؟ من هو القديس؟ من هو الطاهر؟ من هو الكامل؟ وإذا كان يُسَرَّ بالمشاعل والشموع، فمن هو الذي رتب في السماء النجوم التي تضيء لنا؟ وإذا كان يحيا في الظلام والظلمات والعاصفة والدخان - فمن هو النور الذي يضيء كل الكون؟ وإذا كان يسير في وسط الأبواق، وبين صيحات الحرب، والسهام، فمن هو هدوء كل الأشياء الذي ننتظره؟ وإذا كان يحب الحروب، فمن ذا الذي يحب السلام؟ . . . وإذا كان لا يحب، فمن الذي يحب الناس؟ وإذا كان لا يحفظ الوعود، فمن الذي يُوثَق به؟ وإذا كان يحب الأشرار والزناة والقتلة، فمن الذي سيكون حاكماً عادلاً؟ وإذا كان يغير رأيه، فمن هو الثابت؟ وإذا كان يفضّل الأشرار، فمن غيره يجتذب الأخيار؟».

وكل النقائص المذكورة هاهنا تشير إلى نصوص صريحة في «الكتاب المقدس؛ ويستطيع المرء أن يعثر عليها بسهولة في معاجم ألفاظ الكتاب المقدس.

ويختم بطرس هذا النقد العنيف بقوله: «فلما كان

يوجد إذن في الكتاب المقدس أمور صحيحة وأخرى باطلة، فإن معلّمنا (= المسيح) كان على حق حين قال: «كونوا صرّافين حاذقين جداً» ـ مشيراً بذلك إلى أقوال الكتاب المقدس الذي بعضها عملة سليمة، وبعضها الآخر عملة زائفة. كذلك بين السبب في ضلال أولئك الذين أضلتهم المواضع الباطلة في الكتاب المقدس وذلك حين قال لهم: «أنتم ضالّون لأنكم لا تعلمون ما هو حق في الكتاب المقدس. ولهذا السبب فإنكم تجهلون قدرة الله».

ولما كانت هاتان العبارتان غير موجودتين في نص الأناجيل القانونية، فقد افترض الباحثون أنها إنما وجدت فيما يعرف باسم «إنجيل الاثني عشر».

وينكر بطرس (في البند رقم ٥٢ من المحاضرة الثانية) صحة ما نسب إلى الأنبياء من معاصي وذنوب في الكتاب المقدس فيقول: «أنا واثق أن آدم لم يرتكب أية معصية، وهو الذي خرج من بين يدي الله؛ ونوح لم يكن سكران، وهو الذي كان أعدل الناس في العالم كله؛ وإبراهيم لم تكن له ثلاث زوجات في وقت واحد، إذ كان عفيفاً واستحق أن يصير أباً لذرية عديدة؛ ويعقوب لم يباضع أربع زوجات، اثنتان منهما كانتا أختين، وهو الذي صار أباً لاثنتي عشرة قبيلة وأعلن مقدماً مجيء معلمنا (= المسيح). وموسى هو الآخر لم يكن قاتلاً، ولم يتعلم كيفية الحكم من كاهن أصنام، وهو الذي كان مبلّغاً عن الله من أجل تبليغ الشريعة لكل العصور، وبسبب استقامة عواطفه استحق الشهادة بأنه كان حاكماً مخلصاً».

٥ ـ النفوس الإنسانية، والملائكة والجنّ:

ولما كان لله جسم، فإن للملائكة والشياطين أجساماً. لكن أجسامها ليست من لحم، بل من جوهر أشد لطافة. والنفوس الإنسانية هي قطرات من النور الخالص. والملائكة من نار؛ والجن (أو الشياطين) هي الأخرى من نار لكنها نار مخلوطة بمادة كثيفة.

وقد أشرنا من قبل إلى خلود النفس وتوكيد «الكليمنسيات» له على أساس أنه ضروري لينال الأبرار والأشرار كل واحد منهم جزاءه الذي يستحقه. لكننا نرى مع ذلك في بعض المواضع ما يؤذن بأن النفوس تفنى بعد مدة تطول أو تقتصر. فقد ورد في المحاضرة الثالثة (بند ٦) ما يلي: «إن الذين لا يتوبون سينتهون بواسطة عذاب النار. . . فبعد أن يعذّبوا بالنار الأبدية لمدة معينة من الزمان طويلة جداً، سيَفْنون ويُعْدمون، لأنهم لا يمكن أن يوجدوا إلى الأبد بعد أن كفروا بالله الأبدي الوحيد». أما نفوس الأبرار فستبقى أبداً في نعيم مقيم».

من الذي يقوم بتعذيب الأشرار؟ يقول بطرس: «ليس الله هو الذي يعذّب؛ بل الذنوب هي التي تحدث بنفسها هذه النتيجة» («المحاضرة» التاسعة، البند ١٩) وذلك بأن يدخل الشيطان في جسم الإنسان مع الطعام، خصوصاً حين يكون هذا الطعام مكرّساً للأوثان، أو يدخل مع تداوير الدخان التي تنبعث من نار الأضاحي (المحاضرة التاسعة بند ٩ والحادية عشرة بند ١٥). ومتى ما استقر الشيطان (أو الجن) في الجسم فإنه يلتحم بالنفس شيئاً فشيئاً. وفي ساعة الموت، تنفصل النفس عن البدن، لكنها تبقى ملتحمة بالشيطان الذي سكن فيها منذ وقت طويل. وفي اليوم الآخر، حين يرسل الله الجنّ في ظلمات العالم السفلى وفي النار الأبدية، فإن النفس تتبع الجن الذي ارتبطت به ارتباطاً لا ينفصل أبداً. والنار تسرُّ الجن لأنهم من نار؛ ولكنها تعذّب النفوس عذاباً شديداً. لأن النفوس هي في الأصل قطرات من النور الصافي فلا تحتمل شواظ النار («المحاضرة» التاسعة بند ٩، والعشرون بند ٩).

والملائكة أرواح، لكنها أرواح جسمانية إن صحّ هذا التعبير ذلك لأن جسم المَلَك ليس من لحم ودم، بل هو من نار. وهو بطبعه خفيّ لا يرى، لكن الله يحوّله في بعض المناسبات إلى جسد: «فإن أرسل مَلَكٌ إلى إنسان كي يراه، فإنه يتحول إلى جَسَد» («المحاضرة» رقم ١٧، بند ١٦).

والجن ملائكة ساقطون أو من ذرية ملائكة ساقطين. وملائكة المنطقة السفلى من السماء إذا ما جاءوا إلى الأرض بإذن من الله فإنهم يتحولون إلى أشياء مختلفة: إلى أحجار كريمة، إلى ذهب، إلى فورفير، إلى حيوان من ذوات الأربع، إلى زواحف، وإلى بَشر. وهم يجامعون النساء فيكون عنهم مَرَدة يحدثون الخراب على الأرض. ونفوس هؤلاء المردة إذا ماتوا هي الجن. والله بحكمته ولطفه أرسل إليهم التعليمات التالية، بواسطة

جِنيّ: «لا تستبدوا بإنسان ولا تعذّبوه» إلاّ إذا صار بإرادته عبداً لكم بأن يعبدكم، ويقدم إليكم القرابين، ويجلس إلى موائدكم، أو يرتكب أي فعل محرّم مثل سفك الدماء، والأكل من لحم المَيتة أو من البقايا التي تركها حيوان مفترس... أو من أي طعام نجس. أما أولئك الذين يستعيذون بشريعتي فإني آمركم بألا تمسّوهم، بل عليكم أن توقروهم وتهربوا أمامهم» («المحاضرة» الثامنة، بند ١٩) لكن إذا ارتكب واحد من هؤلاء الأتقياء إثماً، يباعد بينه وبين الله يتولى هؤلاء الجن تطهيره ببعض الآلام، بأمر من الله. وهكذا يصير الجن منفذين للعدالة الإلهية.

وللجن رئيس يدعى: «أمير الشرّ»، الملك الشرير، ملك الفاسقين، الشيطان، ملك العالم الحاضر، الملك الفاني الـ ابر. والجزء الأول من «المحاضرة» التاسعة عشرة تبحث في الشر وأمير الشر. ويستأنف البحث في هذا الموضوع ـ لكن بإيجاز ووضوح أكبر ـ في البنود: ١، ٢، ٣، ٨، ٩ من «المحاضرة» العشرين. وخلاصة هذا البحث أن الشيطان قد خلقه الله، ولكنه لم يخلق فيه المكر والشر. يقول بطرس: «لما كانت كل الموجودات قد خلقها الله، فإن الشيطان ليس له خالق آخر، ولا يستمد خبثه من الله خالق كل الأشياء، لأن الخبث لا يمكن أن يوجد في الله» («المحاضرة» رقم ١٩، بند ١٢). ثم إن الشيطان ليس شريراً في ذاته وفي كل شيء. إنما هو شرير بمعنى أنه يحب تعذيب الخطاة: «إن الله العادل قد خلق الشيطان ليكون جلاّداً للفاسقين... والشيطان لا يفعل أي شرّ بتنفيذه القانون الذي فرض عليه» («المحاضرة» العشرون، بند ٩). «ولهذا السبب فإن الشيطان، في نهاية العالم الحاضر، إذا كان قد خدم الله على نحو لا تثريب عليه، فإن من الممكن أن يتحول بتركيب جديد إلى موجود طيب» («المحاضرة» العشرين، بند ٣).

والمادة التي صنع منها جسم الشيطان هي العناصر الأربعة (الماء والهواء والنار والتراب)، وكانت متميزة تماماً بعضها من بعض حينما بثها الله. وبعد أن بثها امتزجت خارج الله لكن وفقاً لإرادته، ومن هذا المزيج جاء ولوع الشيطان بالشر.

أما «الخيّر» فقد تولدّ من أجل العمليات التي صنعها الله، ولم يحدث خارج الله. «ولهذا فإنه «الابن» الحقيقي» («المحاضرة» العشرون، بند ٨).

و«الخيّر» سيكون مَلك الحياة الآخرة، كما أن «الشرير» (الشيطان) هو مَلِك الحياة الدنيا. «وإن الله، وقد حدّد مملكتين قد وضع أيضاً عصرين وقرر أن يعطي «الشرير» العالم الحاضر لأنه صغير ويفنى سريعاً، ووعد بأن يخصّ «الخيّر» بالعالم الآتي لأنه كبير وأبدي» («المحاضرة» العشرون، بند ٢). «وكلا هذين المَلِكين يسعى إلى طرد الآخر، هكذا أراد الله» («المحاضرة» العشرون، بند ٣). والشرّير يلذ له أن يعاقب الخُطاة، وأما «الخيّر» فيطيب له أن ينجّي أكبر عدد من الناس ممكن. وكلاهما بهذا يحقق خُطة الله. «إن هذين الأميرين هما اليدان الحاضرتان لله، وهما يستبقان لتنفيذ إرادته»، فأحدهما هو يده اليمنى، والآخر يده اليسرى. «إن الله يستقبل بيده اليسرى، أي بواسطة الشرّير» (الشيطان) الذي يلذ له بطبعه أن يعذب الفاسقين. لكنه ينجّي ويفعل الخير بيده اليمنى، أي بواسطة «الخيّر» الذي جُبِل على الاستمتاع بإسداء النّعَم إلى الأبرار ونجاتهم» («المحاضرة العشرون»، بند ٣).

وفي استطاعة كل إنسان أن يطيع من يشاء من هذين المَلِكين: أي أن يصنع الشر، أو أن يصنع الخير. ومن يختار فعل الخير فإنه يصير مَلِكاً يملك العالم الآتي؛ ومن يفعل الشر يصبح في خدمة المَلِك الشرير مَلِك العالم الحاضر. لكن في وسع كل فاسق أن يحصل على النجاة، وذلك بالتوبة؛ كما أن الإنسان الطيب يمكن أن يصير شريراً إذا أذنب وعصى.

لكن لماذا يفعل الإنسان الشر؟ يجيب بطرس: لأنه يجهل أنه سيعاقب لا محالة في يوم الحساب. على أفعاله السيئة.

الهجوم على الديانة اليونانية

والثقافة اليونانية بعامة

لكن «المحاضرات» تشتمل على قسمين منفصلين: الأول يتمثل في المحاضرات الرابعة والخامسة والسادسة؛ والثاني يتمثل في باقي المحاضرات ويشمل سبع عشرة محاضرة.

والقسم الأول مستقل بنفسه عن القسم الثاني. وهو يسجل المجادلات التي دارت بين كليمنس وبين أپيون. وقد استمرت هذه المجادلات ثلاثة أيام متوالية، وجرت في بستان يملكه ثريّ في نواحي مدينة صور (بلبنان الآن). وكليمنس في هذا القسم يختلف عن كليمنس الذي نجده في القسم الثاني: فهو في القسم الأول يهوديّ خالص يدافع عن الديانة اليهودية؛ أما في القسم الثاني فهو مسيحي متهوّد. وكليمنس في القسم الأول ولد في روما في وسط وثنيّ وتثقف ثقافة يونانية في مطلع حياته، لكنه ما لبث أن انقلب عليها وصار من ألدّ أعدائها، واعتنق الديانة اليهودية وصار يدافع بحماسة عن مفهوماتها ومعتقداتها ضد الديانة الوثنية والفكر اليوناني.

أما خصمه الذي يجادله فهو أپيون Apion. وأپيون شخصية تاريخية نعرفها خصوصاً من كتاب يوسفوس اليهودي ضده، وعنوانه: «ضد أپيون». وقد ولد في الإسكندرية في القرن الأول الميلادي، وكان أديباً ونحوياً. وقام بالتدريس في الإسكندرية، ثم في روما في عهد حكم الأباطرة طيباريوس (١٤ ـ ٣٧) وكاليجولا (٣٧ ـ ٤١) وكلوديوس (٤١ ـ ٥٤). وقام بالدفاع عن الوثنيين في الاسكندرية وقضيتهم عند الأمبراطور كاليجولا. وألف كتاباً بعنوان: «المصريّات» في خمس مقالات، وفيه هاجم اليهود واليهودية هجوماً عنيفاً. لكن لم يبق لنا من مؤلفاته العديدة إلا شذرات صغيرة هي التي وصلتنا في رد يوسفوس عليه في كتابه «ضد أپيون» Contra Apionem. وفي هذا الرد دافع يوسفوس عن بني جلدته من اليهود، وهو قد ولد في أورشليم القدس في سنة ٣٧ ميلادية، وتوفي في روما حوالي سنة ١٠٠م؛ وكان من أسرة كهنة، وانضم إلى فريق الفريسيين، وفي سنة ٦٦م شارك في ثورة اليهود ضد الرومان في يوتاتا؛ لكنه نجا من المذبحة التي أوقعها الرومان في اليهود بعد استيلائهم على أورشليم وتدمير هذه المدينة. وفي كتابه «ضد أپيون» حاول أن يثبت أولية اليهود ودافع عن تصور اليهود للتاريخ. وبهذا الكتاب صار اليهود يجسّدون العداوة لليهودية في شخص أپيون. وهذا هو السبب في أن مؤلف (أو: مؤلفي) «المحاضرات الكليمنسية» قد استعاروا اسم أپيون للشخص المعادي لليهودية والممثل للثقافة اليونانية والديانة الوثنية. أما تصوير أپيون في هذه المحاضرات بأنه تلميذ لسيمون الساحر فهو محض اختلاق إذ لم يقع أي اتصال بين أپيون وبين من يسمى في سِفْر «أعمال الرسل» من العهد الجديد باسم: سيمون الساحر (الأصحاح الثامن).

وفي هذه المجادلات كان يصحب كلاً المتجادلين شخصان: فأپيون كان يصحبه أنوبيون Anobiun وأثيودورس Atheuodoros. وأنوبيون شخص تاريخي، وكان مصرياً من مدينة ديوسپولس (= مدينة الله). وكان منجّماً شهيراً، ومن المحتمل أن يكون قد عاش في عهد نيرون (٥٤ ـ ٦٨م) وقد نظم قصيدة تعليمية في علم النجوم، ذكر هيفستيون Hephestion ست مقطوعات مثنوية منها هي التي وصلتنا من هذه القصيدة. أما أثينودوروس الأثيني فربما كان هو الآخر شخصية تاريخية، بيد أننا لا نعلم عنه شيئاً غير ذلك في «المحاضرات» أما الشخصان اللذان كانا في صحبة كليمنس فهما: نيكيت Nicete وآكولا، ولا نعرف عنهما شيئاً. صحيح أنه يوجد شخص تاريخي اسمه أكولا، كان يهودياً وأصله من مدينة بونط (على البحر الأسود)، ثم أقام في كورنثوس وعنده أقام القديس بولس في كورنثوس («أعمال الرسل» ١٨: ١ ـ ٣) وأبحر مع بولس إلى سوريا («أعمال الرسل» ١٨: ١٨) وبقي في أفسوس حيث راح يعلّم أپولوس الطريق إلى الله («أعمال الرسل» ١٨: ٢٦). وهو يذكر دائماً مصحوباً بزوجته پرسكلاّ («الرسالة إلى أهل روما» ١٦: ٣ ـ ٤). لكنه لا يمكن أن يكون هو المقصود، لأنه كما رأينا كان من أنصار القديس بولس، بينما كليمنس كان من أنصار القديس بطرس الذي يظهر في «المحاضرات» على أنه الخصم اللدود للقديس بولس. وكليمنس قد جاء إلى صور بصحبة نيكيت وأكولا بناءً على أمرٍ من القديس بطرس.

وإليك خلاصة المناقشات التي جرت في الأيام الثلاثة بين كليمنس وبين أپيون.

اليوم الأول («المحاضرة» الرابعة: قال كليمنس موجهاً الخطاب إلى أپيون: «إني أؤكد أن كل الثقافة اليونانية هي وحي ضارّ جداً من لدن شيطان خبيث. فمن اليونانيين من قالوا بوجود عدد كبير من الآلهة ومن الآلهة الأشرار المتّبعين لأخسّ الشهوات ـ وقد قالوا ذلك حتى لا يخجل من أمثال أفعالهم أحد، فإن هذا من شيمة

الإنسان مادام يأتسى في هذا بالأعمال الفاحشة الوثنية التي يعملها آلهة الأساطير. ولما كان هذا الإنسان لا يشعر بأي عار فلا أمل اطلاقاً في أن يتوب وتصلح حاله.

«وآخرون قد قالوا بفكرة القَدَر السابق الذي يخضع لتأثيره كل ما يشعر به الإنسان أو يفعله. وهذا الاعتقاد الثاني يرجع إلى الاعتقاد الأول، لأنه إذا آمن الإنسان باستحالة أن يشعر أو أن يفعل شيئاً لم يكن القدر قد قدره وهيأه من قبل، فإن من السهل عليه أن ينزلق إلى الخطيئة، وبعد أن يرتكب الخطيئة فإنه لا يندم ولا يتوب عن فسوقه، مبرراً ذلك بأن ما حدث إنما هو من فعل القدر السابق. ومادام مؤمناً بأنه لا يستطيع أن يُصْلح القَدَر المحتوم فإنه لا يخجل من الذنوب التي يرتكبها.

«وفريق ثالث يقول إن مجرى الأمور أعمى، وإن الكون يدور دوراته بدافع من ذاته، وليس هناك سيّد يحكمه. ووجهة النظر هذه هي أخطر الاعتقادات. والذين يؤمنون بها، لما كانوا لا يقرّون بوجود موجود فوق العالم يعنى به ويجازي كل إنسان بحسب عمله - فإنهم لا يشعرون بأيّ خوف، ولهذا يستبيحون لأنفسهم فعل أي شيء يقدرون على فعله. ولهذا السبب فإنه ليس من السهل، بل ربما كان من المستحيل ردّ هؤلاء إلى الصراط المستقيم لأنهم لا يبصرون بالخطر الذي يمكن أن يلهمهم الرجوع إلى جادّة الصواب». («المحاضرة» الرابعة، بند ١٢، ١٣).

وهكذا نجد كليمنس ينعى على الثقافة اليونانية أنها تؤمن بثلاث عقائد تضر بالإنسان كل الضرر، وهي: الشرك بالآلهة، لأن الآلهة العديدين يقدمون بأفعالهم أسوأ الأمثلة؛ القدر المحتوم بالنجوم، لأنه يلغي حرية الإرادة الإنسانية، ويوفر الأعذار عن ارتكاب أية خطيئة؛ إنكار العناية الإلهية بدعوى أن كل الأحداث تجري بطريقة آلية، ولا مدخل لقوة عليا في توجيهها، وهذا يؤدي إلى عدم الرهبة من الحساب.

ثم يأخذ كليمنس في تفصيل مخازي هذه العقائد الثلاث: تعدد الآلهة، والقدر المحتوم، وانعدام العناية الإلهية. لكنه يتوسع في الكلام عن الأولى، ويوجز القول عن الثانية والثالثة.

ففي الكلام عن مخازي الآلهة اليونانيين المتعددين يبدأ بذكر رب الأرباب زيوس Zeus فيقول إن أباه - خرونس - قد أكل أبناءه، وقطع بشفرة من الحديد الأعضاء التناسلية لأبيه أورانوس - فقدم بذلك أسوأ مثل للبر بالوالدين. وزيوس نفسه، قيدَ أباه في الأغلال، وسجنه في العالم السفلي وعامل سائر الآلهة بقسوة. ولما وَلَد متيس Metisابتلعه. ولكي يعطي عذراً للّوطية اختطف جانيمد Ganymede. ولكي يساعد الزناة على الزنا، ارتكب الزنا عدة مرات. وهو يدعو الناس إلى الزنا بأخواتهم، لأنه زنا بإخواته هو: هيرا، وديميتر وأفروديت.

ويرد أپيون Appion على هذا الهجوم قائلاً: «غداً، إذا شئتَ سنجتمع مع نفس الأصحاب، وسأبرهن لك على أن الآلهة لم يكونوا زناة ولا قتلة، ولا مفسدين للأولاد، ولا عاشقين لأخواتهم أو بناتهم. لكن الأقدمين، وقد أرادوا ألا يعرف الأسرار إلا أولئك الراغبين في التعلم، فإنهم ستروا التعاليم بهذه الخرافات التي أتيت أنت على ذكرها. إنهم في تفسيراتهم للطبيعة قد سموا مادة الغليان باسم: زيوس، وسمّوا الزمان باسم: خرونوس وسمُّوا عنصر الماء السائل باستمرار باسم: هريا. وسأفسّر لك كل رمز من هذه الرموز وأكشف لك عن الحقائق التي تختفي تحتها» («المحاضرة» الرابعة، بند ٢٤).

وتأويلات أپيون لأسماء هذه الآلهة إنما تستند إلى اشتقاقات مفتعلة، فالاسم: زيوس يشتق من الفعل «زيو» أي: «يغلي». والاسم: خرونوس يشتق من اللفظ: «خرونوس» أي: الزمان. والاسم: هريا يشتق من الفعل: «هريو» أي: يسيل.

اليوم الثاني («المحاضرة» الخامسة): لكن أپيون يصاب بمرض يمنع من الحضور لاستئناف الجدال في اليوم الثاني. وبدلاً من ذلك يروي كليمنس للحاضرين الخدعة التي خدع بها أپيون في روما. فيقول إن حبّه الحارّ للحقيقة قد أصابه بمرض. وبينما كان ملتزماً الفراش بسبب مرضه زاره أپيون، الذي ظن أن ما أمرض صديقه كليمنس هو الحبّ، فوعده بأن يشفيه من هذا المرض بوسائل سحرية في مدة سبعة أيام بعدها يتمكن من لقاء محبوبته. لكن كليمنس رفض استعمال السحر، وَقِبل فقط أن يتم تحقيق الوصال بالأقناع. وفي الليلة التالية نظم

أبيون قصيدة يتغزل فيها في محبوبة كليمنس المزعومة، وفيها مدح الزنا مستنداً إلى ما يفعله الآلهة أنفسهم. وحرّر كليمنس هو نفسه الجواب عن هذه القصيدة، وفي هذا الجواب امتدح العفة وهاجم الزنا مستنداً في ذلك إلى ما ورد في الديانة اليهودية التي تدين بها هذه المحبوبة المزعومة. وهنالك اعترف كليمنس لأبيون بأنه خدعه حين زعم له أنه عاشق لامرأة، وقال له إن حبه إنما هو للحقيقة وليس لامرأة من النساء. ثم يذكر كليمنس للحاضرين أنه فتش عن الحقيقة في مختلف المذاهب الفلسفية اليونانية فلم يعثر عليها؛ وإنما عثر عليها في الديانة اليهودية لما أخبره بها تاجر يهودي. فلما علم أبيون باعتناق كليمنس للديانة اليهودية، غادر روما. وقد قرأ كليمنس على الحاضرين في البستان الموجود في نواحي مدينة صور رسالة أبيون ورد كليمنس عليها.

اليوم الثالث «(المحاضرة» السادسة: وحضر أبيون في اليوم التالي بعد أن شفي من مرضه الطارىء؛ وجرى النقاش الحاد بين كليمنس وأبيون، حول تأويل الأساطير اليونانية الخاصة بآلهة اليونان.

فبدأ أبيون الكلام بشرح نظريته في التأويل الرمزي لأساطير الآلهة عند اليونان فقال:

«إن أحكم الحكماء في العهد القديم قد اكتشفوا الحقيقة بالعمل الجاد، ثم صانوا معرفتها من غير المستحقين لها وعن غير المكترثين بالعلوم الإلهية. إنه ليس صحيحاً أن «أورانوس» (السماء) وأمها «جيه» (الأرض) قد ولدوا اثني عشر ولداً ـ كما تدعى الخرافة ـ ستة منهم ذكور: أوقيانوس، وكوكوس، وكريوس، وهيپريون، وياپت، وخرونوس؛ ـ وستة أناث هن: ثايا، وثميس، ومنيموسونه، وديميتر، وتثيس، وهريا. وليس صحيحاً أن خرونوس بتر، بشفرة من حديد، الأعضاء التناسلية لأبيه أورانوس ـ كما تقول أنت ـ وألقى بها في الهاوية. وليس صحيحاً أن أفروديت تولدت من قطرات الدم السائل من جرح أورانوس ذاك. وليس صحيحاً أن خرونوس لما جامع هريا وأنجب منها پلوتون Pluton قد التهم هذا الابن لأن وحياً قد نزل عليه من پرومثيوس يقول له إن ابنه سيصير أقوى منه، وسينتزع منه سلطانه. وليس صحيحاً أنه التهم فوسيدون Poseidon، ابنه الثاني، ولا أن زيوس، الذي ولد بعدهما قد أخفته أمه هريا Rhea، وأن هذه، حينما طالبها خرونوس بالابن كي يلتهمه أعطته حجراً بدلاً من أبيها. وليس صحيحاً أن هذا الحجر بعد أن التهمه زيوس قد ضغط عليه وجعله يُخرّج من بطن خرونوس الأولاد الذين سبق له التهامهم، فخرج بلوتون أولاً، وكان أول من التهمهم، وتلاه فوسيدون، ثم زيوس: وليس صحيحاً أن زيوس وقد نجا بفضل عناية أمّه، وصَعِد إلى السماء ـ قد طرد أباه عن العرش الذي كان يجلس عليه. وهو ـ أي زيوس ـ لم يعاقب إخوة أبيه، ولم ينحط إلى درجة الجماع مع نساء فانيات. ولم يجامع أخواته أو بناته، ولا زوجات إخوته، ولا صبياناً ذكوراً. ولم يبتلع متيس Metis بعد أن أنجبها كيما يخرج الإلاهة، «أثينا» من مُخه بفضل متيس ولكي ينجب من فخذه ديومستيوس الذي يقال إن الطيطان قد فرّقوه ولم يشترك في المأدبة التي أقيمت بمناسبة زفاف تتيس Tetis وپلا Pélée. ولم يطرد أريس Eris (= النزاع) من الزفاف. وليس صحيحاً أن أريس، وقد أهينت على هذا النحو، قد أرادت إشعال الحرب والنزاع بين المدعوّين. وهي ـ أي: أريس Eris ـ لم تنقش هذه الكلمات على تفاحة من الذهب اقتطفت من بساتين الهسپريدس: «هدية إلى الجميلة». وتروي الخرافة بعد ذلك كيف أن هيرا Hera وأثينا وأفروديت، لما وجدن هذه التفاحة ودخلن في منافسة، جئن إلى زيوس الذي بدلاً من أن يفصل في الخلاف بينهن، أرسلهن مع هرمس إلى الراعي باريس Paris كي يحكم على جمالهن. لكن هؤلاء الآلهات الثلاث لم يحكّم بينهن من حيث الجمال، كما أن باريس لم يحكم لأفروديت بأنها هي التي تستحق التفاحة. وليس صحيحاً أن أفروديت، اعترافاً منها بالشرف الذي نالته، قد جلبت إلى باريس بعد هيلانة (أي مكنته من الحصول عليها). ذلك لأن هذا التشريف الذي زعم أن الإلاهة أفروديت قد هيأت له لم يعد الفرصة لحرب عامة بين كل الشعوب، وهذا من أجل هلاك من تلقاه والذي كان من أقرباء أسرة أفروديت.

«وإنما هذه الأساطير... لها أساس خاص بها، أساس فلسفي تفسره الأسطورة، حتى إنك لو سمعت هذا التفسير فإنك ستعجب به». («المحاضرة» السادسة، بند ١ ـ ٢).

ويشرح أبيون كيف نشأ الكون بناءً على تأويل الأساطير اليونانية، فيقول:

«كان ثمّ زمان لم يكن فيه شيء، ما عدا الخاوس العمائي وخليطاً مشوشاً من العناصر التي تكدست دون ترتيب. وهذا هو ما تكشفه لنا الطبيعة نفسها، وهذا هو رأي كبار الرجال. وأستشهد لك على هذا بقول هوميروس، وهو أكبر الحكماء: هاك ما قاله عن الخليط الأول: «ولتصيروا جميعاً ماءً وتراباً» [«الإلياذة»، النشيد السابع، البيت رقم ٩٩]. ويعني بهذا أن كل شيء إنما استمد أصله منهما، وبعد انحلال المادة الرطبة والمادة الترابية، يرجع كل شيء إلى طبيعته الأولى التي هي الخاوس. وهزيود، من جانبه، يقول في «نَسَب الآلهة»: «في البدء أُحدِث الخاوس» [«نسب الآلهة» البيت رقم ١١٦). وقوله: «أُحدِث» egeneto يعني بوضوح أنه كان له ابتداء، مثل الكائنات الحادثة. وأورفيوس Orphéous أيضاً يشبّه «الخاوس» ببيضة اختلطت فيها العناصر الأولية. و«الخاوس» الذي يتكلم عنه هسيود هو ما يسميه أورفيوس بالبيضة الحادثة التي صدرت عن الهيولي اللامتناهية. وهاك كيف أحدثت هذه البيضة:

«إن الهيولي الأولى المكوَّنة من أربعة عناصر كانت حيّة ومتنفسة. وتدفق أوقيانوس لانهائي باستمرار، تدفعه حركة عمياء، فأحدث باضطرابه العارم تركيبات لا حصر لها لم تتم بل كانت في تغير مستمر، وهو نفسه قد دمّرها بالاضطراب الذي ساد فيه. وكان مفتوحاً ولم يستطع أن يلتئم لإيجاد كائن حي. فحدث ذات يوم أن هذا الأوقيانوس اللانهائي، المتحرك في كل اتجاه بحركة طبيعية صادرة عن طبيعته، تدفق بنظام من نفس النقطة إلى نفس النقطة على شكل دوّامة، ومزّج المواد؛ وهكذا فإن ما كان في كل واحدة منها من خصوبة وبالتالي من قدرة على توليد كائن حيّ، وقد تدفق في وسط الكل كما يحدث في بوتقه ـ قد انجرّ إلى الأعماق بواسطة الدوّامة التي حملت كل شيء واجتذبت إليها الروح المنتشرة من حولها، وكما لو كان قد حُمِل بواسطة الخصوبة الكبرى، فإنه رتّب موجودات متميزة. فكما أن من المادة أن تتكون فقاعة في السائل، كذلك تكوّن جسم أجوف كرويّ كله. وبعد أن تكون هذا الجنين في احضانه، ورفعه إلى أعلى الروحُ الإلهية التي استولت عليه، فإنه استعد للظهور في النور، كعمل حيّ خارج من حفرة الهاوية اللانهائية. وشابه البَيْض باستدارته، والطير بسرعته.

«تصوّر إذن أن خرونوس هو الزمان، وأن هريا هي سيلان المادة السائلة: ذلك أنه بواسطة الزمان ولدت المادة المنجرّة كلها: السماء التي تشمل وتحيط بكل شيء والتي هي كروية مثل البيضة. وهذه البيضة كانت في البدء مملوءة بنخاع خصب، لأنها كانت قادرة على إنجاب عناصر وألوان، من كل نوع، ومع ذلك فإنه ما من مادة واحدة ولون واحد جاءها هذا المظهر المتعدد الأشكال. وكما أنه في توليد الطاووس نجد أن البيضة لا تبدي للنظر غير لون واحد، وقع ذلك فهي تحتوي بالقوة على ألوان عديدة ستكون لهذا الحيوان حين يتم تكوين هذا الحيوان؛ فكذلك البيضة الحيّة الخارجة من حضن الهيولي اللامتناهية تحت وَقْع الهيولي التي تسيل باستمرار تبدي عن تغييرات من كل نوع. ذلك لأنه في داخل الغلاف المحيط يتكون كائن حي، ذكر وأنثى معاً، بعناية الروح الإلهية التي تسكن فيه. وهذا الكائن الحيّ يسميه أورفيوس باسم: فانس Phanès (= الذي ظهر) لأنه حين ظهر أضاء الكون بتأثير دوائر، وبلغ فانس كماله في حضن العنصر السائل بواسطة لمعان النار، التي هي أجل العناصر. وليس هذا بالأمر الذي لا يمكن تصديقه، لأنه في الدور المضيء، مثلاً، أعطتنا الطبيعة صورة للنور الرطب.

«فلما سخنت البيضة التي هي أول موجود تكوّن، كسرها الكائن الحيّ الذي كان متضّمناً فيها؛ ولما اتخذ هذا شكله خرج كما قال أورفيوس: «لما انكسرت محارة البيضة ذات القدرة الواسعة». وهكذا فإنه بواسطة القدرة الكبيرة لهذا الكائن الذي خرج من البيضة وتجلّى، فإن الغلاف حصل على انسجامه وترتيبه المتنوع. أما الكائن الحيّ نفسه فإنه يهيمن على قمة السماء ويضيء بنور باهر العالَم الشاسع. والمادة الخصبة التي بقيت في داخل الغلاف بقيت ممتدة هناك طوال وقت طويل جداً، إلى أن أحدثت فيها الحرارة غلياناً وحوّلتها إلى مواد مختلفة لكل الأشياء. والجزء الأسفل من هذه المادة انجر أولاً إلى أسفل مثل الثمالة بواسطة ثِقله؛ وبسبب ثقله وكتلته المتكدسة ووفرة المادة التي تكون منها ـ فإنه سُمّي

بلوتون Pluton، وَجُعل منه ملك العالم السفلي والأموات.

«وهذه المادة الأولى» الخسيسة والغليظة، يقال إن خرونوس قد التهمها، خروتوس أي الزمان: وهذه رواية مطابقة للطبيعة، لأن هذه المادة غاصت في السفل. والماء الذي تدفق بعد هذا الترسيب الأول وغطى هذا الترسيب الأول: سموّه باسم: فوسيدون Poseidon. والعنصر الآخر، الثالث، وهو الأصفى والأسمى، لأنه نار ساطعة، سموه باسم: زيوس، بسبب طبيعتة ذات الغليان. ذلك لأنه لما كانت النار تميل إلى الصعود، فإن خروتوس لم يلتهمها ولم يُلْقِ بها إلى أسفل، وإنما طارت الهيولي النارية، المليئة بالحياة المائلة إلى الصعود، طارت في الهواء الذي هو مزوّد بذكاء كبير بسبب صفائه. إن زيوس إذن، أعني المادة التي في غليان، اجتذب إليه بحرارة الروح القوية جداً والإلهية التي بقيت في العنصر الرطب الذي في المناطق السفلى: وهذه الروح هي التي سمّوها متيس Métis.

«ولما وصلت الروح إلى ذروة الأثير وامتصها بوصفها عنصراً رطباً ممزوجاً بعنصر ساخن، فإنها أحدثت النبض المستمر وولدت العقل الذي سمّوه: بلاّس Pallas بسبب هذا النبض. وهذا العقل عمليّ جداً وباستخدامه صنع الصانع الأثيري العالم بأسْره.. ومن عند زيوس يتمدد الهواء الذي يسمى: هيرا Hera والأثير الأشد سخونة الذي ينفذ في كل شيء حتى يصل إلى الأماكن الموجودة هاهنا في أسفل. ولهذا فإن هيرا وقد هبطت من المادة الأصفى في الأثير، والتي تلدّ أنثى بسبب صفائها بالمقارنة مع زيوس، الذي هو أقوى منها، فإنها عُدّت بمثابة أخت لزيوس عن وجه حق لأنها تولدت من نفس المادة التي تولد منها زيوس، كما عُدّت زوجة له لأنها بوصفها امرأة خاضعة له.

«وهم يؤكدون أن هيرا هي الحرارة الطيّبة في الهواء؛ ولهذا فإنها خصبة». ولما كانت «أثيناس» Athenas، التي تسمى أيضاً: بَلاّسَ Pallas، بسبب شدّة الحرارة المفرطة» لم تستطع أن تولّد شيئاً ـ فإنها عُدّت عذراء. ونفس التأويل ينطبق على أرتميس Artemis، التي ليست إلاّ القعر الأوطى للهواء: فإنها لما كانت عقيماً بسبب الافراط في شدّة البرودة، فإنها سميت أيضاً: عذراء. وديونوسوس Dionysos الذي يحدث الاضطراب في الروح، هو التجمع الهائج المضطرب الذي هو (بمثابة) سكران، وهو يَحْدث عن الأبخرة التي تصّاعد وتهبط. والماء الذي تحت الأرض ـ وهو واحد بطبيعته ـ لما كان قد مرّ خلال قنوات الأرض الثابتة، وانقسم إلى عدد كبير من الأجزاء، كما لو كان قد قُطّع إلى قِطَع، سمّوه: أوزيريس. واعتبر أدونيس هو الفصول الجميلة، وأفروديت هي الجماع والولادة، وديميتر هي الأرض، وكوريه Koré هي البذور؛ والبعض يعدّ ديونوسوس هو الكَرْم.

«وعليك ن ترسِّخ في ذهنك أن سائر الأشياء التي من هذا النوع لها هي الأخرى معانٍ رمزية مماثلة. فعليك أن تعتبر أن أبولو هو مثل الشمس التي تدور دورتها والتي هي من نتاج زيوس. وقد سُمِّيت أيضاً: مترا Mithra لأنها تملأ الدورة السنوية كلها [على أساس أن حاصل جمع مقادير حروف Meithras بحساب الجُمَّل يساوي ٣٦٥ وهو عدد أيام السنة، هكذا: m = ٤٠؛ e = ٥؛ i = ١٠؛ o = ٩؛ π = ١٠٠، a = ١؛ s = ٢٠٠ ـ فالمجموع هو = ٣٦٥]». («المحاضرة» السادسة، البنود ٣ ـ ١٠).

وبعد أن عرض أپيون هذا التأويل الذي فسّر به أساطير الآلهة تفسيراً رمزياً خالصاً، انتدب كليمنس للرد عليه. ولم يقتصر في رده على ما أورده أپيون، بل زاد عليه ما قاله آخرون مثل أپيون من تأويلات للأساطير اليونانية مما لا نستطيع هنا إيراده تفصيلاً كما فعلنا مع تأويلات أپيون. وإنما نقتصر هاهنا على تلخيص رده. إن كليمنس ينقد ما في هذه التأويلات من غموض وتعسف وانعدام للمنطق. ويحاول أن يبيّن أن هذه الأساطير حتى بتأويلاتها التي أوردها أپيون وأقرانه من نحويي الإسكندرية ـ تؤدي إلى نتائج ضارة فاسدة: منها أنها تلغي وجود الآلهة وتذيب شخصياتهم في عناصر الطبيعة والعالم.

ثم يعرض مذهبه هو في هذه الأساطير، وهو القول بما يعرف بالأفهميرية évhémérisme، وهو المذهب الذي يقول إن الآلهة كانوا كلهم في الأصل أبطالاً عاشوا بالفعل، ولكن الناس اخترعوا حولهم أساطير مبالغاً فيها بعد موتهم. وينسب هذا المذهب إلى

رجل من قورينا (= مدينة شحّات الحالية في برقة شرقيّ ليبيا) الذي ازدهر حوالي سنة ٣٠٠ قبل الميلاد.

وتأييداً لرأيه يعدّد كليمنس الأماكن المختلفة التي يحدد الناس فيها قبورهم. «فمثلاً في جبال القوقاز يشير الناس إلى قبر إنسان اسمه: «خرونوس» كان طاغية متوحشاً وقتل أولاده. وابنه ـ واسمه زيوس ـ صار أسوأ من أبيه وبواسطة قوة السحر أعلن عن نفسه أنه سيّد العالم، ونسخ الكثير من الزيجات، وبتر أباه وأعمامه، ثم مات، وأهل اقريطش يشيرون إلى قبره. وفيما بين النهرين (دجلة والفرات) يرقد شخص يدعى هليوس (= الشمس) في بلدة أترا Atra، كما أن سيلينه (= القمر) ترقد في مدينة Karrhes وفي مصر رجل اسمه هرمس. وفي تراقيا: آرس. وفي قبرص توجد أفروديت. وفي الأبيدور (باليونان) يوجد اسكلابيوس؛ كذلك يشار إلى قبور أخرى كثيرة (لآلهة مزعومة) من هذا القبيل. ولهذا فإن العاقلين من الناس متفقون على القول بأن هؤلاء الآلهة، لم يكونوا إلاّ بشراً. إن معاصريهم، وقد شاهدوا أنهم فانون، لم يهتموا بهم إلاّ قليلاً؛ لكن مرور الزمان الطويل قد أحاطهم بهالة الألوهية» («المحاضرة» السادسة بند ٢١ ـ ٢٢).

وبينما كان كليمنس يسترسل في شرح مذهبه هذا، وصل بطرس قادماً من قيسارية وتجمع الناس للاحتفاء به. هنالك انسحب أبيون وأنوبيون وأرثينادورس؛ بينما مضى كليمنس للقاء بطرس. وهكذا انتهت هذه المجادلات بين كليمنس وبين أبيون.

وكان من المنتظر أن يستأنف الجدال ـ في وقت لاحق ـ كيما تناقش النقطتان الأخريان، وهما: القدرية النجومية، وإنكار العناية الإلهية، فيقوم أنوبيون، المنجّم بالدفاع عن القدرية وعلم النجوم، بينما يقوم أثينودورس، الفيلسوف الأبيقوري، بالهجوم على العناية الإلهية. لكنه لم يحدث شيء من هذا، بل نجد كليهما ينسحبان فجأة دون أن ينبسا بكلمة واحدة.

وإنما نجد بعد ذلك بسبع محاضرات كلاماً موجزاً وغامضاً يتناول كلا الموضوعين: قدرية المنجمين، وإنكار الأبيقورية للعناية الإلهية، وذلك في المحاضرة رقم ١٤ (بنود ٣ ـ ٧، ١١) والمحاضرة رقم ١٥ (البندان ٣، ٤). وهنا نجد محاورين آخرين هم: بطرس وفاوستوس Faustus في جانب، وأنوبيون وأثينادورس في الجانب المضاد. ومع ذلك نجد بطرس يعترف بأنه يجهل علم النجوم ويؤجل المناقشة إلى حين وصوله إلى أنطاكية؛ وهنالك ستجري المناقشة بين كليمنس من جانب، وأنوبيون من جانب آخر، إذا وجد هذا الأخير في أنطاكية؛ وهو أمر محتمل، لأن سيمون الساحر موجود في أنطاكية وأنوبيون هو رفيقه الذي لا يفترق عنه (المحاضرة رقم ١٤، بند ١٢). لكن مؤلف «المحاضرات» يترك بطرس وصحبه عند مدخل أنطاكية فلا تحدث المجادلات الموعود بها أبداً.

بيد أننا نجد في «التعرُّفات» مناقشة مستفيضة لهذه المسائل الثلاث، ولكن بترتيب عكسي: العناية الإلهية أولاً (فصل ٨، البنود ٧ ـ ٥٧)، وتلتها مسألة القدرية النجومية (الفصل ٩، البنود ١٢ ـ ٣٢)، وأخيراً مسألة تعدد الآلهة (الفصل ١٠، البنود ١٥ ـ ٥١). غير أننا لا نجد أبيون، ولا أنوبيون ولا أثينودوروس في هذه المناقشات، وإنما جرت كلها برئاسة بطرس، بين فاوستوس وكليمنس، ونيكيت وأكولا.

ويرى هاينتسه Heintze أن مصدر هذه المناقشات حول تعدد الآلهة، والقدرية النجومية، والعناية الإلهية ـ كان كتاباً يهودياً في الدفاع عن اليهودية ضد القائلين بتعدد الآلهة والقدرية النجومية والمنكرين للعناية الإلهية. كما رأى أن هذا الكتاب المصدر قد أُلِّف في مصر وكانت مصر في القرون الثلاثة السابقة على الميلاد والقرنين التاليين للميلاد مسرحاً لمجادلات عنيفة بين اليهودية من ناحية والوثنية اليونانية ثم الرومانية من ناحية أخرى. واستشهد على ذلك بأن أنوبيون وأبيون كانا مصريين. لكن هاينتسه لم يستطع أن يحدّد ـ ولو بطريقة تقريبية ـ من مؤلف هذا الكتاب المصدر.

وكان اليهود قد كتبوا الكثير من كتب الدفاع عن اليهودية، والهجوم على الوثنية اليونانية الرومانية، لكنه لم يصلنا من هذه الكتب غير نصّين هما: شذرة من دفاع فيلون اليهودي (حوالى ١٣ق. م ـ ٥٤م) في الدفاع عن اليهود، وكتاب يوسفوس (ولد سنة ٣٧ ـ ٣٨ بعد الميلاد، وتوفي بعد سنة ١٠٠م) بعنوان: «ضد أبيون». وإلى جانب هذه الكتب المباشرة لجأ اليهود إلى حيلة شيطانية وهي أن يدسُّوا في داخل الكتب اليونانية أقوالاً وأشعاراً تمجد

اليهود والنظم والعقائد اليهودية وينسبونها إلى كبار الشعراء اليونانيين!! فمثلاً نجد في مؤلفات يوسابيوس وكليمنس السكندري أشعاراً منسوبة إلى كبار الشعراء اليونانيين مثل: سوفقليس، وهوميروس وأورفيوس أشعاراً فيها تمجيد ومدح لليهود ونظمهم الدينية. ويرجع قسم من هذه التزييفات إلى هكاتيه الذي من أبديرا Hécatée d'abdere، وكان يهودياً معاصراً للاسكندر الأكبر المقدوني، وقد ألّف كتاباً عن إبراهيم النبي.

وفيلون له كتابان عن اليهود، الأول موضوعه الشريعة الموسوية، والثاني عن الذين اضطهدوا اليهود في زمانه. والأول بقي لنا كله تقريباً، أما الثاني فلم تبق منه إلا بعض الشذرات.

وقد بالغ كلاهما في ادعاء أن اليهودية قد اجتذبت الوثنيين اليونانيين. فزعم فيلون في كتابه «حياة موسى» (فصل ٢٩ بند ٢٠) طبعة Mangey حـ٢ ص١٣٧): «أن الشريعة (الموسويه) تجتذب كل الناس وتجعلهم يعتنقون (اليهودية): من يونانيين وغير يونانيين، ومن سكان القارة والجزر، ومن شعوب الشرق والغرب، وأوروبا وآسيا، وكل العالم المسكون من طرف إلى طرف»!! كما زعم يوسفوس: «أن الجماهير قد تحمست منذ زمان طويل لديانتنا... ولا يوجد مدينة... ولا شعب لم تنفذ فيه عادتنا في الاحتفال بيوم السبت والصوم وبكثير من قواعدنا في الطعام» («ضد أبيون»، فصل ٢، بند ٣٩).

وهذه الكتب في الدفاع عن اليهودية والهجوم على الشرك والوثنية اليونانية، قد أفاد منها المدافعون عن النصرانية الأوائل: كوپريان في كتابه «بطلان الأوثان»، وأرنوب Arnobe في كتابه «مجادلات ضد الشعوب»، ولكتانس Lactance في كتابه: «النظم الإلهية»، وفرميكوس ماترنوس Firmicus Maternus في كتابه: «في خطأ الأديان العلمانية».

مراجع

طبعات النصوص

أول طبعة كاملة «للمحاضرات» هي تلك التي قام بها كوتليه Cotelier:

- SS. Patrum qui temporibus apostolicis florerunt: Barnabae, Clementis, Hermae, Ignatti opera edita et inedita. Paris, 1672, pp. 525-746.

وتحتوي على النص اليوناني مع ترجمة لاتينية. واعتمد فيما يتعلق بالنص اليوناني على مخطوط باريس اليوناني، رقم ٩٣٠ وهو مخروم من الآخر.

وجاء A.R.: M. Dressel حوالي سنة ١٨٣٧ فعثر على مخطوط آخر كامل في روما، رمزه Ottob. 443 فنشر كتاب «المحاضرات» نشرة كاملة مع ترجمة لاتينية بعنوان:

- Clementis Romani quae feruntur homiliae vigniti, nunc primum integrae. Gottingen, 1953.

وهذه الطبعة قد نقلها مينى Migne في P.G المجلد الثاني عمود ١٩ ـ ٤٦٨.

وأخيراً جاء P. de Lagarde فنشر طبعة جديدة، بدون ترجمة لاتينية، وذلك بعنوان Clementina، في مدينة leipzig سنة ١٨٦٥.

أما نص كتاب «التعرّفات» فقد نشره لأول مرة Le Fèvre d'Etaples في باريس سنة ١٥٠٤. ومن بعده نشره Jean Sichard في بازل سنة ١٥٢٦، وهذه الأخيرة أعيد طبعها مراراً. وأخيراً طبعها E.G. Gessdorf في ليبتسك leipzig سنة ١٨٣٨، وعنه نقلها ميني في مجموعة P.G حـ١ عمود ١٢٠١ ـ ١٤٥٥.

والنص اليوناني «للمحاضرات» طبعه Turnébe لأول مرة في باريس سنة ١٥٥٥. وقد أعيد طبعها في P.G. حـ٢ عمود ١٢٧٩ ـ ١٢٩٢.

كواريه

(Alexandre) Koyré

(1892 - 1964)

مؤرخ للفلسفة والعلوم، روسيّ الأصل، وفرنسي بالتّجنس.

ولد في تاجنروج Taganrog (مدينة في محافظة روستوف، وميناء على بحر آزوف في جنوب غربي روسيا) من أسرة يهودية. وأمضى دراسته الثانوية في روستوف، وفي تِفْليس. ثم سافر إلى ألمانيا في سنة ١٩٠٨ والتحق بجامعة جيتنجن لدراسة الرياضيات

والفلسفة، حيث درس على أساتذة ممتازين، نذكر منهم هلبرت Hilbert (١٨٦٢ ـ ١٩٤٣) من أعظم الرياضيين وفلاسفة المنطق الرياضي، وهُسرل (١٨٥٩ ـ ١٩٣٨) مؤسس مذهب الظاهريات (راجع المادة) ـ وبهما تأثر كثيراً.

ثم سافر إلى باريس في سنة ١٩١١ لمتابعة دراسة الفلسفة، فحضر محاضرات أندريه لالاند وبرنشفج في السوربون، كما حضر محاضرات هنري برجسون في الكوليج دي فرانس، ومحاضرات فرانسوا بيكافيه ـ المتخصص في فلسفة العصور الوسطى ـ في مدرسة الدراسات العليا الملحقة بالسوربون، وبيكافيه هو الذي وجّه كواريه في أبحاثه الأولى، وخصوصاً في دراسته بعنوان: «فكرة الله في فلسفة القديس أنسلم» (سنة ١٩٢٣).

ولما كان قد حصل على الجنسية الفرنسية قبيل الحرب العالمية الأولى، فإنه خدم في الجيش الفرنسي طوال سنوات الحرب العالمية الأولى الأربع. ولما سُرّح من الجيش، استأنف الدراسة. فحصل في سنة ١٩٢٢ على دبلوم مدرسة الدراسات العليا، وذلك ببحث بعنوان: «فكرة الله والبراهين على وجوده عند ديكارت». وفي السنة التالية ـ ١٩٢٣ ـ حصل على دكتوراه الجامعة من السوربون برسالة عنوانها: «فكرة الله في فلسفة القديس أنسلم». وفي سنة ١٩٢٩ حصل عى دكتوراه الدولة من كلية الآداب (السوربون) برسالة عنوانها: «فلسفة يعقوب بيمه».

وكان قد كلف بإلقاء محاضرات في القسم الخامس من مدرسة الدراسات العليا في سنة ١٩٢٣. ثم صار في سنة ١٩٣٠ مديراً للدراسات في نفس المدرسة، بعد أن أمضى فترة من الوقت مدرساً في كلية الآداب بجامعة مونپلييه (جنوب فرنسا).

ثم انتدب أستاذاً للفلسفة في الجامعة المصرية ثلاث مرات:

الأولى: في عامي ١٩٣٢ ـ ١٩٣٣، ١٩٣٣ ـ ١٩٣٤.

والثانية: في عامي ١٩٣٦ ـ ١٩٣٧، ١٩٣٧ ـ ١٩٣٨.

والثالثة: في العام الجامعي ١٩٤٠ ـ ١٩٤١.

وفي هاتين الفترتين الأخيرتين تتلمذت عليه، وحضرت تحت إشرافه رسالة الماجستير بعنوان: «مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية» (بالفرنسية وقد طبعت في القاهرة في سنة ١٩٦٥؛ وقد تمت مناقشتها في نوفمبر سنة ١٩٤١، لكنه كان قد سافر إلى الولايات المتحدة الأمريكية، فلم يشارك في المناقشة، ولكنه هو الذي كتب التقرير عنها). وقد كان له في تكويني في الفلسفة أثر كبير جداً.

وقد ظل حتى سنة ١٩٦٢ مديراً للدراسات في القسم الخامس من مدرسة الدراسات العليا (الملحقة بالسوربون)، وكان هذا ـ من الناحية الإدارية ـ منصبه الرئيسي حتى تقاعده في تلك السنة.

وكان سفره إلى الولايات المتحدة الأمريكية في صيف ١٩٤١ بناء على دعوة من الجنرال ديجول (رئيس حكومة فرنسا الحرة آنذاك في المنفى) ليدافع عن قضية فرنسا لدى الأمريكيين. وقد أقام في نيويورك، حيث قام خصوصاً بالتدريس في «المدرسة الحرّة للدراسات العليا» في نيويورك. وفي نفس الوقت قام بإلقاء العديد من المحاضرات المختلفة، وفي تاريخ الفكر العلمي على وجه التخصيص، وهو الميدان الذي انصرف إليه خصوصاً منذ سنة ١٩٣٠.

ثم عاد إلى فرنسا بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، سنة ١٩٤٥، حيث استأنف تدريسه في القسم الخامس من «مدرسة الدراسات العليا» (الملحقة بالسوربون). كذلك صار مديراً للدراسات في هذه المدرسة في القسم السادس، مع احتفاظه بمنصبه في القسم الخامس. وفي هذا القسم السادس توفر على تدريس تاريخ الفكر العلمي.

وفي الوقت نفسه عين في سنة ١٩٥٩ عضواً في معهد تاريخ العلوم بجامعة پرنستون في الولايات المتحدة الأمريكية، ودعاه ذلك إلى السفر إلى برنستون في الشتاء لمواصلة أبحاثه وقراءاته في المكتبة الغنية التي يملكها هذا المعهد. ومن ثم يعود إلى استئناف تدريسه في القسمين الخامس والسادس في مدرسة الدراسات العليا.

وكان شديد الحرص على حضور المؤتمرات

الدولية الخاصة بتاريخ العلوم، وكان آخر لقاء لي معه هو في مؤتمر تاريخ العلوم الذي عقد في «قصر الاكتشاف» (في «القصر الكبير» القائم بين نهر السين وجادة الشانزليزيه) في باريس في صيف سنة ١٩٥٢.

وفي سنة ١٩٦٢ أصيب بالفالج، وظل يعاني الآلام الشديدة من هذا المرض حتى توفي في ٢٨ أبريل سنة ١٩٦٤ في منزله القائم في شارع ناڤار Navarre رقم ٤ (بالحي الخامس) الممتد من شارع مونج إلى شارع لنيه وجبسيه.

(اتجاهه الفلسفي والعلمي)

خير تعريف بالدور الذي قام به كواريه في الدراسات الفلسفية والدينية وتلك المتعلقة بتاريخ الفكر العلمي - هو ما قاله عن نفسه في تعليقة كتبها سنة ١٩٥١ ونشرت في سنة ١٩٦٦ في استهلال كتابه: «دراسات في تاريخ الفكر العلمي» (باريس ١٩٦٦ عند الناشر P.U.F.). قال كواريه:

«منذ بداية أبحاثي وأنا أستوحي إيماني الراسخ بوحدة الفكر الإنساني، خصوصاً في أشكاله العليا؛ وقد بدا لي من المستحيل أن أقسِّم تاريخ الفكر الفلسفي وتاريخ الفكر الديني إلى قسمين منفصلين لا اتصال بينهما. وهذا الإيمان، وقد تحوّل إلى مبدأ للبحث، كشف عن خصوبة من أجل تعقّل الفكر الوسيط والفكر الحديث، حتى من حالة فلسفة تبدو في الظاهر أنها خالية من الاهتمامات الدينية، مثل فلسفة أسبينوزا. لكن كان لا بد من السير قُدُماً. وكان عليَّ أن أقتنع بسرعة بأنه من المستحيل أيضاً إهمال دراسة بناء الفكر العلمي.

وتأثير الفكر العلمي والنظرة إلى العالم التي يحدّدها ليس فقط حاضراً في المذاهب، مثل مذهب ديكارت أو ليبنتس - التي تعتمد صراحة على العلم، بل وأيضاً في المذاهب - مثل مذاهب الصوفية - الغريبة في الظاهر عن كل اهتمام من هذا النوع. إن الفكر - حين يصاغ في مذهب - يتضمن صورة - أو بالأحرى: تصوراً للعالم، ويحدد مركزه بالنسبة إليه: فتصوف يعقوب بيمه Boehme لا يمكن فهمه مطلقاً دون الإشارة إلى النظرة الجديدة إلى الكون التي وضعها كوبرنيكوس.

وهذه الاعتبارات قد أفضت بي - أو بالأحرى جعلتني أعود - إلى دراسة الفكر العلمي. فاهتممت أولاً بتاريخ علم الفلك؛ ثم اقتادتني أبحاثي إلى ميدان تاريخ الفيزياء والرياضيات. والارتباط المتزايد في الوثوق والذي توطد في بداية العصر الحديث، بين الفيزياء السماوية و«الفيزياء الأرضية» هو الأصل في العلم الحديث.

وتطور الفكر العلمي، على الأقل في الفترة التي كنت أَدْرُسها آنذاك، لم يشكل هو الآخر أيضاً سلسلة مستقلة، بل كان، على العكس من ذلك، مرتبطاً كل الارتباط بتطور الأفكار المتجاوزة للعلم، أي: الأفكار الفلسفية، والميتافيزيقية والدينية».

ثم يقول عن أبحاثه في ميدان الفكر العلمي:

«وكانت ثمرة أبحاثي التي قمت بها في موازاة مع تدريسي «في المدرسة العملية للدراسات العليا» هي إصداري في سنة ١٩٣٣ لدراسة عن بارسلسوس Paracelse، ولدراسة عن كوبرنيكوس، تلاهما تحقيق - مع مقدمة وترجمة وتعليقات - للكتاب الأول، الكوسمولوجي، من كتاب: «في دورات الكواكب السماوية»؛ ثم، في سنة ١٩٤٠، كتاباً بعنوان: «دراسات عن جاليليو».

والدراسة المتعلقة بباراسلسوس تدخل في نطاق الأبحاث التي قام بها كواريه عن الصوفية الألمان في القرن السادس عشر وقد أعيد نشر هذه الدراسة في سنة ١٩٥٥ في مجموع بعنوان: «صوفية، وروحانيون، وصنعويّون في القرن السادس عشر الألماني».

أما ترجمة الكتاب الأول (أو: المقالة الأولى) من كتاب كوبرنيكوس (١٤٧٣ - ١٥٤٣) فهي ترجمة دقيقة مع مقدمة فيها تحليل عميق للعلاقات الوثيقة بين ميدان العلم وميدان الفلسفة وميدان الدين، وعرض للتيارات العقلية في القرن السادس عشر. والنص الكامل لكتاب كوبرنيكوس يقع في ست مقالات، وقد طبع في سنة ١٥٤٣ في نورنبرج.

وأما كتابه «دراسات عن جاليليو» فهو يقول عنه في المقدمة المذكورة: «حاولت في هذا الكتاب الأخير (= «دراسات عن جاليليو») أن أحلّل الثورة العلمية التي حدثت في القرن السابع عشر، والتي كانت في وقت واحد معاً المصدر والنتيجة لتحوّل روحي عميق قَلَب

ليس فقط المضمون، بل وأيضاً إطارات فكرنا. ذلك أن استبدال عالم لامتناه ومتجانس بالكون المتناهي المرتب عمودياً الذي قال به الفكر القديم والوسيط ـ يتضمن ويوجب إعادة صياغة المبادىء الأولى للعقل الفلسفي والعلمي، وكذلك إعادة صياغة التصورات الأساسية: تصورات الحركة، والمكان، والمعرفة، والوجود. ولهذا فإن اكتشاف قوانين بسيطة جداً مثل قانون سقوط الأجسام، قد كَلّف عبقريات عظيمة جداً مجهودات طويلة لم تتوّج دائماً بالنجاح. فمثلاً فكرة «القصور الذاتي»، التي كانت في نظر العصر القديم والوسيط باطلة بقدر ما هي في نظرنا ممكنة، بل ومثبتة عندنا اليوم ـ لم تستخلص بكل دقتها عند جاليليو، ولم تستخلص تماماً إلا عند ديكارت.

وكان كواريه يرىٰ أن تغير تصوّر الكون كان هو الشرط الجوهري لمجيء العلم الحديث. ذلك لأن مبدأ القصور الذاتي، وصياغة قوانين الحركة، وتطبيق الرياضيات على الفيزياء تستلزم استبدال عالم لا متناه ومتجانس بالكون المتناهي، الكروي، المرتب عمودياً، الذي تصوره الأوائل. وقد بين كواريه في دراسة بعنوان: «الخلاء والمكان اللامتناهي في القرن الرابع عشر (نشر في «محفوظات التاريخ الأدبي والمذهبي في العصر الوسيط»، سنة ١٩٤٩، ص٤٥ ـ ٩١)، وكذلك في فصل عن نقولا الكوزاني في كتابه: «من العالم المغلق إلى الكون اللامتناهي» أن تصور مكان لامتناه كان موضوعاً للنظر في العصر الوسيط. ولكن هذا التصور لم يفرض نفسه على العلماء إلا بفضل ثورة كوبرنيكوس في القرن السادس عشر. بل لم يصبح أمراً يقينياً لا مشاحة فيه إلا في أواسط القرن السابع عشر. على أن كوبرنيكوس نفسه تردد في نشر الكرة السماوية في المكان اللامتناهي. بل اكتفى بتكبير الكون، بأن ضرب قُطْره في ٢٠٠٠، بينما كان أرسطو يحدد هذا القطر بمائتي مليون كيلومتر. كذلك ظل كوبرنيكوس يعتقد أن النجوم والكواكب مربوطة بكرات ثابتة. وإنما فضل كوبرنيكوس هو في أنه استبدل بالكون المعقد الذي تصوره أرسطو وبطليموس مجموعاً بسيطاً جداً ليس فقط من الناحية الهندسية بل وأيضاً من الناحية الحركية.

في هذا الباب كتب كواريه أبحاثاً أخرى، نذكر منها بحثين: الأول عن كوبرنيكوس وتيشو براهه Tycho Brahé في الجزء الثاني من كتاب: «التاريخ العامّ للعلوم» (ص٥٣ ـ ٨٢)، والثاني بعنوان: «نظرية الجاذبية الكلية من كپلر إلى نيوتن» (ظهر في مجلة «المحفوظات الدولية لتاريخ العلوم»، سنة ١٩٥١، ص٦٣٨ ـ ٦٥٣).

وكان كواريه منذ سنة ١٩٥٠ قد اهتم بدراسة نيوتن، استكمالاً لدراسة الفكر العلمي في القرن السابع عشر... ولكنه لم ينكبّ على دراسته بعمق إلاّ ابتداء من سنة ١٩٥٨. فأخذ في دراسة نشأة وتطور مبادىء الميكانيكا السماوية عند نيوتن وساعده على هذا التعمق في دراسة نيوتن أن مقداراً وفيراً من مخطوطات نيوتن قد صارت في متناول الباحثين بعد أن ظلت مدفونة في المحفوظات الخاصة طوال قرنين. لكن اعتلال صِحّته ابتداء من سنة ١٩٦٢ حال بينه وبين تحقيق ما كان يصبو إليه في هذا الباب. وقبيل وفاته في سنة ١٩٦٤ أعدَّ للطبع مجموعاً من الدراسات حول نيوتن، نشر أولاً باللغة الانجليزية في سنة ١٩٦٤، ثم ترجمه إلى الفرنسية وظهر عند الناشر جاليمار في سنة ١٩٦٨. وعنوان هذا المجموع هو: «دراسات نيوتنية». كما أنه أعدّ شروحاً وتعليقات على الكتاب الرئيسي لنيوتن وهو: «المبادىء الرياضية للفلسفة الطبيعية» (لندن، ١٦٨٧) قصد بها أن تدرج في نشرة جديدة لهذا الكتاب.

هذا في ميدان تاريخ الفكر العلمي. أما في ميدان الفلسفة فإن لكواريه مقالات مفردة عديدة، جمع أكثرها في كتاب بعنوان: «دراسات في تاريخ الفكر الفلسفي» (سنة ١٩٦١، عند الناشر A. Colin)، وأبرزها ثلاث مقالات عن هيجل هي: (١) «تقرير عن حالة الدراسات الهيجلية» (نشر سنة ١٩٣٠)؛ (٢) «هيجل في يينا» (١٩٣٤)؛ (٣) تعليقة خاصة بلغة واصطلاحات هيجل» (سنة ١٩٣١). وقد تناول جان ڤال هذه المقالات بالدراسة والعرض في بحث ألقاه في مؤتمر جمعية هيجل (ونشر في مجلة archives de Philosophie المجلد ٢٨ سنة ١٩٦٥ في ٣٢٣ ـ ٣٣٦)، وعنوانه: «دور كواريه في تنمية الدراسات الهيجلية في فرنسا».

ويلاحظ على هذه الدراسات الثلاث عن هيجل أن كواريه كان شديد الوطأة على هيجل؛ إذ أخذ عليه صعوبة فهم كتبه؛ وأنه لا يمكن ترجمته إلى لغة أخرى،

بل ولا يمكن تصور أقواله تصوراً عقلياً واضحاً.

وحينما كان أستاذاً لنا في الجامعة المصرية في ربيع سنة ١٩٣٧ ألقى خمس محاضرات عن ديكارت في قاعة الجمعية الجغرافية الملكية، بمناسبة الاحتفال في ذلك العام بمرور ثلاثة قرون على ظهور كتاب «مقال في المنهج» (١٦٣٧) لديكارت. وقد طبعت مكتبة الجامعة المصرية هذه المحاضرات آنذاك بعنوان: «خمس محاضرات عن ديكارت» (القاهرة ١٩٣٧). وقد أعيد طبعها في نيويورك (عند الناشر برنتانو ١٩٤٤ ـ ١٩٤٥).

كذلك ألف كتاباً صغيراً أولياً بعنوان: «مقدمة إلى قراءة أفلاطون» كان أصله محاضرات ألقاها في نفس القاعة، ونشرتها مكتبة الجامعة المصرية. (وأعيد نشره في نيويورك ١٩٤٤ ـ ١٩٤٥).

ـ «فكرة الله في فلسفة القديس أنسلم»، باريس، ڤران، سنة ١٩٢٣.

ـ «الفلسفة والمشكلة القومية في روسيا في بداية القرن التاسع عشر»، باريس les annales، ١٩٢٨.

ـ «فلسفة يعقوب بيمه»، باريس، ڤران، ١٩٢٩.

ـ «مقدمة إلى قراءة أفلاطون» مع «محاضرات عن ديكارت»، نيويورك، Brentano ١٩٤٤ ـ ١٩٤٥.

ـ «دراسات في تاريخ الفكر الفلسفي»، باريس، A. Colin سنة ١٩٦١.

ـ «دراسات في تاريخ الفكر العلمي»، باريس، جاليمار، سنة ١٩٧٣.

ـ «سقوط الأجسام وحركة الأرض: من كپلر إلى نيوتن»، ترجمه عن الإنجليزية، باريس، ڤران ١٩٧٣.

ـ «دراسات نيوتينية»، باريس ١٩٦٨.

ـ «دراسات عن جاليليو»، باريس ١٩٨٦.

مراجع

- René Taton: «Alexandre Koyré, historien de la pensée scientifique», in Revue de Synthése, janvier juin 1967, pp. 5-20

- F. Russo: «Alexandre Koyré et l'histoire de la pensée scientifique», ibidem, pp. 337-361.

- P. Zambelli: Introduzione. A. Koyré: «Turino Einaudi, 1967, «Nuovo politecnico, 12, pp. 7-46.

- Hommage à Alexandre Koyré. Rev. d'hist. des sciences, T. XVIII, 1965, pp. 129-159.

- Mélanges Alexandre Koyré. Paris, 1964, Hermann éd.

كوبرنيكوس

Koppernigk (Niicolaus)

(1473 - 1543)

عالم فلك، ومفكر بولندي ويعتبر مؤسس علم الفلك الحديث.

ولد في تورون Torun (في بومرانيا) في ١٩ فبراير ١٤٧٣. وتوفي في فرونبورك (فراونبورج، في بروسيا الشرقية) في ٢٤ مايو ١٥٤٣.

دخل جامعة كراكوف، في سنة ١٤٩١. وبفضل نفوذ عمّه، الذي كان أسقفاً في ڤرميا Varmia (ارملاند)، اختير كاهناً قانونياً في مجلس إدارة كاتدرائية فراونبورج، وكان أعضاء هذا المجلس يمنحون راتباً وفيراً مدى الحياة. وفي سنة ١٤٩٤ التحق بجامعة بولونيا (في ايطاليا)، رسمياً كطالب يَدْرس القانون الكَنَسي؛ لكنه كان فعلياً يتابع دراسة علم الفلك. وقام بأول رصد فلكي في ٩ مارس ١٤٩٧. وفي ٦ نوفمبر ١٥٠٠ رصد خسوفاً للقمر وهو في روما، حيث كان يدّرس الرياضيات لعدد كبير من الطلاب والمستمعين. وبعد عودة قصيرة إلى وطنه عاد من جديد إلى ايطاليا، والتحق بجامعتي بادوڤا وفرّارا، حيث حصل على الدكتوراه في القانون في سنة ١٥٠٣.

ومنذ سنة ١٥١٢ عاش في فراونبورج، مكرّساً نفسه للأرصاد والأبحاث الفلكية، وممارساً الطب.

إنتاجه العلمي

كتب كوبرنيكوس رسالة صغيرة عن النظام الفلكي بعنوان: «شرح على الفروض المتعلقة بالحركات السماوية». وذلك قبل مايو سنة ١٥١٤، ووزع منها نسخاً مخطوطة قليلة بين أصدقاءه، دون أن يكتب عليها اسم المؤلف، احتياطاً وتحرّزاً لما قد تؤدي إلى متاعب.

وفي هذه الرسالة تحدى كوبرنيكوس النظام الفلكي الذي كان سائداً في الفكر العلمي منذ عهد أرسطو وبطليموس. هذا النظام الذي كان يقوم على أساس أن الأرض هي مركز الكون وأن سائر الكواكب تدور حولها. فجاء كوبرنيكوس في هذه الرسالة الصغيرة وأكدّ أن مركز الأرض ليس هو مركز الكون. وعلى عكس ما قاله كل الفلكيين السابقين، قال إن الأرض متحركة، وإن الدورة اليومية الظاهرية للسماوات ناتجة عن دوران الأرض دورة كاملة في كل يوم حول نفسها؛ وإن السفرة السنوية للشمس خلال فلك البروج ناتجة عن الدورة السنوية للأرض حول الشمس. وأكد أننا ندور حول الشمس مثل أي كوكب آخر».

ولم ينسب كوبرنيكوس إلى نفسه أنه أول من قال بذلك، بل قال إن الفيثاغوريين اليونانيين قد أكدوا أن الأرض تتحرك. . وفيما بعد، في إهداء كتابه الرئيسي: «في دورات الأفلاك السماوية» حدّد اثنين من الفيثاغوريين الذين قالوا هذا القول، وهما: فيلولاوس، الذي قال إن الأرض تدور لكن ليس حول الشمس، بل حول نار مركزية، والآخر هو اكفانتوس Ecphantus الذي قال إن للأرض دورة محورية.

وفي سنة ١٥٤٣ ـ وهي سنة وفاته ـ نشر في مدينة نورنبرج (ألمانيا) كتابه الرئيسي وعنوانه: «في دورات الأفلاك السماوية» De revolutione orbitum celestium (وقد طبعت منه طبعة مصوّرة بالفاكسميلية في نيويورك سنة ١٩٦٥، ونشر نشرة محققة نقدية في منشن سنة ١٩٤٩؛ وترجم أستاذنا كواريه المقالة الأولى من هذا الكتاب إلى الفرنسية، في باريس ١٩٣٤).

وفي المقالة الأولى (والكتاب مكوّن من أربع مقالات) يعرض كوبرنيكوس موجزاً للنظام الفلكي الذي يقترحه، كما أنه يشير إلى بعض المبادىء المنهجية التي سار عليها. وفي المقالات الثلاث الأخرى يصف وصفاً دقيقاً الحركات السماوية. لكنه لم يتخلص في هذا الوصف من نظام بطليموس، بل نجد فيه بقايا من هذا النظام، مما دعا البعض إلى أن يقول أن الثورة الكوبرنيكية في علم الفلك ضمنية أكثر منها صريحة، وأنه بولغ في تقدير أصالتها.

مراجع

- L. Prowe: Nicolacs Coperniceus 2 vols. Berlin 1983-84.
- A. Mueller: N. Coperniceus. Freiburg in Breisgau, 1898.
- J. L. E. Dreyer: History of the planetary system from Thales to Kepler. Cambridge, 1906.
- A. Armitage: Coperniceus, the founder of modern Astronomy. London, 1938.
- A. Koyré: la révolution astronomique: C. Kepler, Berelli, Paris, 1961, pp. 13-115.

كون

Cohn (Jonas)

(1869 - 1947)

فيلسوف باحث في القِيم.

ولد في جيرلتس Görlitz في ٢ ديسمبر ١٨٦٩، وتوفي في برمنجهام (انجلترا) في ١٢ يناير ١٩٤٧.

وحصل على الدكتوراه الأولى في الفلسفة من برلين سنة ١٨٩٢، وعلى دكتوراه التأهيل للتدريس في الجامعة من جامعة فرايبورج ـ في بريسجاو (ألمانيا) في سنة ١٨٩٧. وصار أستاذاً مساعداً في سنة ١٩٠١.

وفي البداية ساير اتجاهات مدرسة بادن Baden التي سادتها الفلسفة الكنتية الجديدة، واتبع خصوصاً آراء هنريش ركرت. لكنه ما لبث أن اتجه نحو الفلسفة الديالكتيكية المستندة إلى هيجل. وقد قال عن نفسه في عرض لفلسفته إنه تأثر بدافعين فلسفيين هما: الرغبة في بيان أن كل علم تقويمي يجب عليه أن يتجه نحو المنطق. والمنطق عنده يشتمل على نظرية المعرفة وعلى شطر كبير من الميتافيزيقا والأنطولوجيا. وثم سببان لهذا: الأول هو أن المنطق هو العلم الوحيد الذي يستطيع أن يبين بذاته قيمته؛ والثاني هو أن كل علم تقويمي يجب عليه أن يوّضح غاياته الخاصة به وحدوده الخاصة به أيضاً. وهذا يعني إقامة منطق للقِيم ـ والسبب الثاني الرغبة في دراسة معنى العصر الحاضر وهذا لا يمكن أن يتم ـ في نظره ـ إلا بواسطة فحص عام للمسائل التاريخية الفلسفية والتقويمية.

ولهذا قام «كون» بسلسلة من الأبحاث في: الحُكم، التفكير، القيمة، وما سماه: «الأنا المثالي».

ويرى أن مجموع العالم، وبالتالي ارتباط الموضوع بهذا الكل، لا يمكن أن يُدرك عن طريق مفهوم معطى موضوعي، بل هو دائماً دائماً في حالة أخذ وردّ من جانب الذات العارفة والفاعلة. وفقط بالارتباط مع الكل تتم معرفة حقيقة الأمر المفرد. وينتهي إلى القول بأن الديالكتيك هو أداة المعرفة في الفلسفة وهذا الديالكتيك عينيّ، وليس عقلياً خالصاً كما هو عند هيجل. والديالكتيكي هو التفكير الذي يستخدم حركة الفكر، أعني المعرفة والتغلب على المتناقضات كوسيلة للمعرفة. وبهذا المعنى فإن الديالكتيك نقديّ، أعني أنه لا يفترض مقدماً عقيدة المعقولية والتصورية الكاملة للعلم. وهذا الاختلاف مع ديالكتيك هيجل يرجع إلى أفكار أساسية في المنطق قال بها «كون». فهو يقول إن كل حكم حقيقي، بل كل موضوع يظهر في مادة الحكم، يحتوي في ذاته على هوية وهي أمر أجنبي عن الحكم. وهذان العنصران لا يمكن فصلهما الواحد عن الآخر، لكنهما مع ذلك ينتسب كلاهما دائماً إلى الآخر، وهذا هو ما سماه «كون» باسم مذهب «كلاهما معاً» Utraquismus. ولما كان من غير الممكن وجود نظرية في الحكم عقلية وكاملة، فإن دعوة قيام مذهب مطلق غير ممكنة التحقيق.

وفي فلسفة القِيَم قال «كون» إن كل قيمة مفردة يجب إدراكها في ارتباطها مع كل القيم. وكل خير مثالي إنما توجد حقيقته في تحققه الفعلي ولهذا فإنه إلى علم القيم ينتسب - إلى جانب النظرية العامة للقيمة - علم تحقيق القيم Ergetik. وهذا العلم الأخير - Ergetik - يشتمل على أسس فلسفة الحضارة. وفي وسطه يقوم البحث في الشخصية، أعني في «الأنا» الواعي بذاته وعياً كاملاً.

مؤلفاته

- «علم الجمال العام»، ١٩٠١.
- «مفترضات وأهداف المعرفة»، ١٩٠٨.
- «معنى الحضارة الحاضرة»، ١٩١٤.
- «روح التربية»، ١٩١٩.
- «نظرية الديالكتيك»، ١٩٢٣.
- «المثالية الألمانية»، ١٩٢٣.
- «الفلسفة في عصر التخصص»، ١٩٢٥.
- «التصور الفزيائي للعالم»، ١٩٣١.

مراجع

- S, Marek: Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart, 2. Halbband 1931, S. 1-15.

عرض لفلسفته.

- Die Philosophie der Gegenwart in selbst darstellungen II, 2. Aufl. 1923.

الكونيات

Cosmologie (F.); Cosmology (E.) Kosmologie, Naturphilosophie (D.)

الكونيات هي فلسفة الطبيعة. ولم يستخدم هذا المصطلح قبل القرن الثامن عشر، وأول من أدخله في اصطلاحات الفلسفة هو ڤولف Wolf، وفي إثره جاء كنت Kant فرسّخه في المصطلح الفلسفي.

وإنما كان اللفظ المستخدم قبل ذلك هو الطبيعة، أو العلم الطبيعي، أو الطبيعيات، وهي المصطلحات التي نجدها في الفلسفة الإسلامية.

وأول من جعله علماً فلسفياً قائماً برأسه هو أرسطو، الذي عرّفه بأنه العلم الباحث في الموجود المتحرك (راجع: «ما بعد الطبيعة» م٦ ف١ ص٥، ١٠ب ٢٧). وذلك باعتبار أن الحركة هي الخاصة المميزة للكائنات المادية. وعرض أرسطو مباحث هذا العلم في كتابه «السماع الطبيعي» (ثماني مقالات) وفي مؤلفات صغيرة جزئية: «الكون والفساد»، «الآثار العلوية»، «السماء».

والحركة - عند أرسطو - تنقسم، بحسب المقولات المتعلقة بها، إلى أربعة أنواع: وذلك بحسب المقولات الآتية: الجوهر، الكم، الكيف، المكان. ومن هنا توجد أربعة أنواع من الحركة هي: الكون والفساد، النمو والنقصان، الاستحالة، والنقلة.

وبينما الميتافيزيقا (= ما بعد الطبيعة) تبحث في المبادىء العامة للموجود، يقتصر العلم الطبيعي ـ عند أرسطو ـ على دراسة مبادىء الحركة، وهي تتحدد بحسب أنواع العلل الأربع وهي: العلة الصورية، العلة المادية (الهيولي)، العلّة الفاعلية، والعلّة الغائية. والعلم الطبيعي إذن لا يقتصر على ما هو مفهوم الآن من علم الطبيعة، بل كان يشمل، عند أرسطو، كل أشكال التغيير، وخصوصاً العمليات العضوية الخاصة بالنمو والتطور، وهكذا كان العلم الطبيعي عند أرسطو يشمل أيضاً: الكيمياء، والجيولوجيا (علم الأحجار)، وعلم الأحياء (البيولوجيا)، بل والطب إلى حد ما.

وبهذا المعنى الواسع فهم الفلاسفة الإسلاميون معنى «العلم الطبيعي» أو «الطبيعيات»، وتجلى ذلك خصوصاً في موسوعة ابن سينا: «الشفاء».

ثم جاء العصر الحديث (ابتداءً من القرن السادس عشر) فربط بين العلم الطبيعي (واسمّه من الآن فصاعداً: الفيزياء) وبين الرياضيات، كما هو ظاهر عند كپلر وجاليليو. وجاء ديكارت في كتابه «مبادىء الفلسفة» (سنة ١٦٤٤) فأرجع الظواهر الفزيائية إلى حركات تحت تأثير الضغط والصدم؛ ومن ثم وضع فيزياء هندسية ـ حركيه. واستنبط من عدم تغير الله مبادىء حفظ المقادير الفيزيائية، منها تستنبط كل القوانين الفيزيائية. وفي إثره قام هويجنز وليبنتس بتحديد مبادىء حفظ القوى. ونيوتن أدخل بديهيات الميكانيكا وقانون الجاذبية في تفسير ظواهر الحركة.

مشاكل الفلسفة الطبيعية: لكن الفلسفة إنما تعني خصوصاً بما يتفرع عن الفيزياء من مشاكل عقلية.

وأولها: المشاكل النابعة عن مفهوم الجسم، وبتعبير أدق: تصور الامتداد. فهل المادة هي الجوهر؟ وهل الممتد قابل للانقسام إلى غير نهاية؟ ومادام الامتداد هو من الكم، فما الفارق بين الكم المتصل، والكم المنفصل؟ وكل هذا يفضي إلى التصور الرئيسي، وهو: تصوّر المكان. هل له وجود فعلي، أو هو مجرد إطار عقلي لا وجود له إلاّ في الذهن؟ وهل المكان محدود، أو لا محدود؟ وهل المكان ذو ثلاثة أبعاد فقط، أو له أكثر من ثلاثة أبعاد؟

وثانيها: المشاكل الخاصة بالحركة. كيف نفسّر الحركة؟ نسبية هي أو مطلقة؟ فزيائية هي أو هندسية؟ ما هي العلاقة بين الحركة وبين الفعل؟ وتتبع هذه المشاكل ويتفرع عنها مشاكل أخرى، مثل: الفعل والانفعال؟ الفعل من بُعْد، العِلّية الفيزيائية، الحتمية. ويرتبط بمشاكل الحركة مشكلة كبرى هي: الزمان، لأن الزمان ـ كما قال أرسطو ـ هو مقدار الحركة بحسب المتقدم والمتأخر وكما حدث بالنسبة إلى المكان، تثور أسئلة مشابهة بالنسبة إلى الزمان: هل هو متناه أو لامتناه؟ هل له وجود في الواقع، أو هو مجرد إطار ذهني محض؟

ثالثاً: والمشاكل السابقة تتعلق بالكم. لكن هناك مشاكل أخرى تتعلق بالكيف وأهمها مشكلة: هل يمكن رد الكيف إلى الكم؟ فإن لم يمكن رد الكيف إلى الكم، فمعنى هذا أن ثمّ جواهر مستقلة بوجودها. فما هي حقيقة هذه الجواهر؟ وهذا يدخلنا في مشكلة كبرى وهي: العلاقة بين الجسم، بوصفه جوهراً مادياً، وبين النفس بوصفها جوهراً روحياً.. ومن ثم تفرعت عن ذلك أهم المذاهب الفلسفية: المادية، والروحية، الواقعية والمثالية، الواحدية والتعددية.

ومن هذا الاستعراض تبين لنا أن الفيزياء تنطوي على مشاكل فلسفية. من الطراز الأول وهذا يفسّر كيف أن كبار الفلاسفة من أرسطو حتى اليوم تناولوا باهتمام بالغ المشاكل التي تثيرها الفيزياء. وحسبنا أن نذكر من بين الفلاسفة المعاصرين: نقولاي هارتمن في كتابه: «بناء العالم» (سنة ١٩٤٠) وكتاب: «فلسفة الطبيعة» (سنة ١٩٥٠) وفيها يتناول مشكلة مقولات الوجود الجسماني. ثم برجسون في كتابيه: «المادة والذاكرة» (١٨٩٦) و«التطور الخالق» (١٩٠٧) ثم برترند رسل، وألفرد نورث هوايتهد (راجع هاتين المادتين).

مراجع

- C. Baeumker: Das problem der Materie in der griechischen Philosophie. Münster, 1890.

- K. Lasswitz: Atomistik von Mittelalter bis Newton, 2 Bde, Leipzig, 1890.

- P. Duhem: le systéme du monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à copernic,

- L. Krüger (hrsg.): Erkenntnisprobleme der Naturwissensehaften, 1970.

- P. Mittelstaedt: Philosophische probleme der moderne physik, 1572.

- M. Bunge: Philosophy of physics. Dordlrecht, 1973.

- E. Scheibe: The logical analysis of quantun Mechanics. Oxford, 1973.

- H. Weyl: Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaften, 1982.

- K. Mainzer: symmetrien der Natur: Handbuch zur Natur-und wissenschafts philosophie, 1988.

vols I-V Paris, 1913-1917; vols VI-X, Paris, 1954-1959.

- A, Maier: studien zur Naturphilosophie der spätscholastik, 5 vols. Wien 1940- Roma 1958.

- J. Merleau- Ponty: Cosmologie du XX^e Siècle, Paris, 1465.

- E. Whittaker: From Euclid to Eddington. A Study of conceptions of the External world. Cambridge, 1949.

ل

اللغة

من أكثر مجالات الدراسة في العلوم الإنسانية نشاطاً في هذه الأعوام الأخيرة علم اللسان العام Linguistique générale خصوصاً بفضل النزعة التركيبية، التي وإن بدأت في الثلاثينات، فإنها لم تأخذ تمام نضوجها إلا في الستينات من هذا القرن.

ثم إن العلاقة بين اللغة والمنطق كانت موضوع دراسة موسعة بفضل جي. اي. مور G.E. Moore وبرتراند رسل Bertrand Russell ومن سار في أثرهما، وعلى رأسهم لودفج فتجنشتين Ludwing Wittgenstein ودائرة ڤينا بعامة، ونخص منها بالذكر رودلف كرنب الذي توفي في شهر أكتوبر سنة ١٩٧٠.

ذلك أن مور Moore أكد أهمية تحليل اللغة من أجل إيضاح المشاكل الفلسفية وإطراح الزائف منها في ظَنّه، وبالغ في هذا الاتجاه حتى قال: «يبدو لي أن الصعوبات والخلافات التي يزخر بها علم الأخلاق وسائر الدراسات الفلسفية ترجع في الغالب إلى سبب بسيط جداً ألا وهو: محاولة الإجابة عن الأسئلة الموضوعية دون أن يكتشف بالدقة ما هو السؤال الذي يراد الجواب عنه[١]». ذلك أنه يصدر في تفكيره عن هذا الفهم للفلسفة، وهو أن غايتها ليست اكتشاف حقائق لم نكن نعرفها من قبل، بل إيضاح ما نعرفه من قبل. ومن أهم وسائل هذا الإيضاح: تحليل اللغة. على أنه ـ والحق يقال ـ لم يصل إلى درجة إنكار أية مهمة أخرى للفلسفة، كما سيفعل رجال الوضعية المنطقية في مبالغاتهم الفجة، كما لم يدع أن تحليل اللغة كافٍ للجواب عن المشاكل الفلسفية كما يزعم الوضعيون المنطقيون أيضاً. وإنما هو يرمي إلى الكشف عما يريده الفيلسوف حين يقرر قضية أو مبدأ، وما هي الأسباب التي تدعونا إلى افتراض أن ما قرره صحيح أو فاسد. ومن أجل هذا يبين الأنماط المختلفة للقضايا، أو مختلف مسائل موضوع البحث، وما هي أنواع الأسباب التي تفيد في تأييد، أو تفنيد، قضية ما، ومعياره في تحديد ذلك هو ما يسميه باسم الإحساس العام[٢]، ومعيار الإحساس العام بدوره هو «إجماع الرأي». وهو يقدم ثبتاً موقتاً لما يقرره الإحساس العام بيقين، مثل: إننا نعرف بيقين أنه «يوجد أعداد هائلة من الأشياء المادية»، وأنه «يوجد أعداد هائلة من أفعال العقل أو أفعال الشعور»، أو أن التفكير والإحساس يتوقفان على أبداننا، أو أن الأشياء توجد في زمان ومكان، أو أن الأشياء توجد ولو لم نعلم أو نشعر بوجودها[٣]. ويسوق مثلاً على ما فيه خلاف في الحس العام، فيقول: «كثير من الناس اعتقدوا ولا يزالون يعتقدون أن ثم إلهاً، ومن الممكن أن نعد هذه القضية اعتقاداً من اعتقادات

(١) G.E., Moore: Principia Ethica, p. vii. Cambridge, 1903.

(٢) هذا التعبير قد استعمله الجويني في كتاب «الشامل» وهو يعبر حرفياً عن اللفظ الانجليزي. لهذا وجدته خير ترجمة له، إذ الجويني يستعمله بالمعنى المقصود من اللفظ الانجليزي تماماً.

(٣) Moore, G. E.: Some main problems of Philosophy, Chap. I. London 1953.

الإحساس العام. ومن ناحية أخرى نجد كثيراً من الناس يعتقدون الآن أنه حتى لو وجد إله، فإننا لا نعلم علم اليقين أنه واحد، وهذا أيضاً يمكن أن يعد معتقداً للإحساس العام. وبالجملة، أحسب أن الأولى أن يقال أن الإحساس العام ليس له رأي فيما يتعلق بمعرفة هل يوجد إله أو لا يوجد، أعني أنه لا يؤكد ذلك، ولا ينفيه، ولهذا فإن الإحساس العام ليس له رأي في الكون بوصفه كلاً»[١].

ومن السهل الرد على مور في دعواه هذه بأن يقال أنه لا يوجد إجماع على شيء وبأنه حتى لو بدا إجماع في الظاهر على قضية ما، فلربما كان ـ بل هذا هو الواقع ـ ذلك الإجماع عن تفاوت في فهم مدلول القضية. فمثلاً القول التالي: «الأرض وجدت منذ سنوات عديدة خلت» ـ يتوقف الأمر في تصديقه أو تكذيبه على المفهوم من الألفاظ: أرض ـ وجدت منذ سنوات عديدة خلت» ـ يتوقف الأمر في تصديقه أو تكذيبه على المفهوم من الألفاظ: أرض ـ وجدت ـ سنوات: إن قصدت كذا وكذا، فرأيي هو كذا أو كذا. لكن مور ينكر الأشكال ويقول: «يبدو لي أن هذا الرأي خطأً أشد ما يكون الخطأ. ذلك أن هذا التعبير: «الأرض وجدت منذ سنوات عديدة خلت» ـ هو النموذج الأصدق للقول المحدد، ونحن نفهمه جميعاً على سواء»[٢].

وتبعاً لهذه النزعة يرى مور أن اللغة العادية تفيدنا في تحديد ما يعتقده ويؤيده الإحساس العام، ومن هنا نراه يتخذ منها معياراً لمعنى القضايا. ويصل من هذا ـ فيما يحسب ـ إلى بيان أن كثيراً من المشاكل التي حيَّرت الفلاسفة ترتد بعد التحليل إلى مشاكل خاوية من كل معنى، ذلك أننا في صياغتنا لهذه المسائل ألفنا بين عبارات تتنافى مع استعمالاتها في اللغة العادية، مع أنها لا معنى لها إلا بفضل هذه التعبيرات[٣].

فلما هوجم رأيه هذا على أساس أن اللغة العادية حافلة بالتعبيرات المشتركة، وأنها عاطفية، انفعالية، ولا تعبر بدقة عن الفكر المنطقي، وأن نموها وتطورها لم يخضع لاعتبارات عقلية منطقية، بل لاعتبارات لاواعية على مدى التاريخ اللغوي للغة ما ـ راح يعدل من رأيه ويقول: «حينما تحدثت عن تحليل شيء ما، فإن ما قصدت تحليله هو تصور أو قضية، وليس التعبير اللفظي عنها»[٤]. ويقر صراحة بأن اللغة العادية في كثير من الأحوال تخطيء في التعبير، «فاللغة لا تعطينا وسيلة للإشارة إلى موضوعات مثل «أزرق»، و«أخضر»، و«حلو» ـ إلا بأن تطلق عليها اسم «إحساسات». وهذا هو ما يضللنا حينما نحاول أن نفكر في العلاقات بين الشعور وبين موضوعات الشعور»[٥]. ويؤكد أنه «من الغريب جداً أن اللغة قد نمت وكأنها وضعت صراحة من أجل تضليل الفلاسفة، ولا أدري لماذا كان عليها أن تفعل ذلك. ولكن يبدو لي أنه لا شك في أنها في كثير من الأحوال قد فعلت ذلك» (المرجع نفسه ص٢٩٠).

وهكذا انتهى مور إلى الإقرار بفساد المبدأ الذي دعا إليه، وهو استخلاص الحقائق من اللغة العادية بوصفها مستودع آراء الإحساس العام.

أما رسل **Russell** فقد بدأ باتخاذ موقف مور، كما صرح بذلك في مقدمة كتابه «مبادىء الرياضيات» (سنة ١٩٠٣)، بأن أطرح مذهب برادلي **Bradley** ـ ممثل الهيجلية الجديدة في انجلترا ـ الذي رأى أن كل ما يعتقده الإحساس العام هو مجرد ظاهر لا حقيقة له، وذهب، كما ذهب مور، إلى أن كل ما يرى الإحساس العام ـ غير متأثر بالفلسفة أو اللاهوت ـ إنه واقعي فهو واقعي. غير أنه ما لبث أن عدل في هذا الموقف بعدما تبين له سذاجته، واستقر به الرأي إلى أن ما يقول به الإحساس العام هو شكل فج من المعرفة العلمية خالٍ من كل نقد، ورأى رسل أن مهمة الفلسفة هي التحليل الذي يفحص ـ بصبر واستدلال تفصيلي ـ عن الأفكار ويوضحها. غير أنه وإن دعا إلى التجريبية **Empiricism** فإنه عارض في التجريبية المحض التي تدعو إليها الوضعية المنطقية.

---

(١) المرجع السابق ص ١٧.

(٢) المرجع نفسه ص١٩٨.

(٣) راجع شرح الآنسة سوزان استبنج لرأي مور في اللغة العادية **Stebbing G.: «Moore and Ordinary Language» in The Philosophy of G.E. Moore, p. 349.**

(٤) **Moore G. E.: «A Reply to My Critics», in The Philosophy of G. E. Moore, edited by P. A. Schilpp, New York, 1942, p. 661.**

(٥) **Moore G. E: «The Refutation of Idealism», in Philosophical Studies, p. 19.**

ويقرر: «أننا نؤمن إيماناً راسخاً أننا نعرف أشياء تنكرها التجريبية المحض. ولهذا ينبغي علينا أن نبحث عن نظرية في المعرفة غير التجريبية المحض»[١]. وفي مقال له مشهور نشره في مجلة «الميتافيزيقا والأخلاق»[٢] المشهورة في فرنسا يقول: «ينبغي أن يلاحظ أن المعرفة الرياضية تحتاج إلى مقدمات لا تقوم على الوقائع المحسوس. وهذا يخالف نظريات التجريبيين. إن كل قضية عامة تتجاوز حدود المعرفة الحسية، إذ هذه مقصورة على ما هو جزئي فحسب... وهكذا نجد أن المنطق والرياضيات يرغماننا على الإقرار بنوع من الواقعية بالمعنى الاسكلائي[٣]، أعني أن ثمة عالماً من الكليات والحقائق. فعالم الكليات هذا لا بد من الإبقاء عليه».

وبهذه المناسبة ينبغي أن نقرر هاهنا أن رسل لم يول أهمية فلسفية للمنطق الرياضي إلا في أولياته. فهو يقول بكل وضوح: «إن المنطق الرياضي، حتى في أحدث أشكاله، ليست له أهمية فلسفية مباشرة، اللهم إلا في أولياته. لكن بعد هذه الأوليات فإنه ينتسب إلى الرياضيات أحرى منه إلى الفلسفة» («معرفتنا بالعالم الخارجي» ص٥٠ Our Knowledge of the External World).

وقد اهتم رسل اهتماماً بالغاً بمسألة اللغة والعلاقة بينها وبين المنطق. وقد بدأ بأن أكد أن «تأثير اللغة في الفلسفة كان عميقاً ولم يول الانتباه الكافي. فإن كان علينا ألا ننخدع بهذا التأثير فمن الضروري أن نكون على وعي به، وأن نسائل أنفسنا إلى أي مدى هذا التأثر مشروع» (Logical Atomism, p. 367).

لكنه نبذ ما ذهب إليه مور من أن اللغة العادية تصلح أن تكون معياراً لمعنى القضايا. فقال: «ينبغي في محاولتنا التفكير الجاد، ألا نقنع باللغة العادية، بما فيها من اشتراك في المعاني وما لها من نظم syntax مروع. وأنا مقتنع تماماً بأن التشبث العنيد باللغة العادية في أفكارنا الخاصة هو واحد من المصاعب الأساسية في سبيل التقدم في الفلسفة. وأن كثيراً من النظريات الحالية لا يمكن أن يعبر عنه بأية لغة دقيقة. وأحسب أن هذا هو السبب في عدم شيوع مثل هذه اللغة»[٤].

نقد رسل إذن اللغة العادية بوصفها غير قادرة على التعبير بدقة عن الفكر العلمي، فرأى أن اللغة تضللنا سواء بألفاظها وتراكيبها، ولهذا ينبغي علينا أن نأخذ حذرنا منها. ولا بد أولاً أن نميز بين الشكل النظمي syntactical form للجملة من ناحية، وبين شكلها المنطقي، لأن الأول لا يناظر دائماً الثاني. وأكثر من هذا، كثيراً ما يضلنا الأول عن الثاني ويولد ألواناً من التشويش الفكري والخلط المنطقي. يقول رسل: «إن تأثير الألفاظ ينحو نحو نوع من التكثر الأفلاطوني[٥] للأشياء والأفكار. أما تأثير النظم (أو تركيب الجملة) فهو ـ فيما يتعلق باللغات الهندية الأوروبية ـ مختلف تماماً. ويكاد يكون من الممكن وضع كل جملة على شكل مؤلف من موضوع ومحمول بينهما رابطة تربط بينهما. ومن الطبيعي أن نستنتج أن كل واقعة يناظرها شكل ويقوم على امتلاك شيء لصفة»[٦]. ويرى رسل أن رد كل قضية إلى هذه الصور: موضوع + رابطة + محمول – قد أدى إلى كثير من المشاكل الزائفة وألوان من الخلط في الفلسفة، وأنه إذا أطرح هذا القول لأدى إلى زعزعة أساس كثير من المذاهب الفلسفية، مثل مذهب ليبنتس، وهيجل، وبرادلي. صحيح أنه لا يذهب إلى أن كل الأفكار الفلسفية قائمة على هذا الخلط بين الشكل النحوي والشكل المنطقي للقضية، لكنه يرى أن كثيراً من الأفكار الفلسفية يقوم عليه، كما لاحظ ماكسويل شارلز ورث بحق[٧]. وأمر آخر، وهو أنه يمكن أن يستخلص من هذا التمييز بين الشكل النحوي والشكل المنطقي أنه

(١) Russel B.: «The Limits of Empiricism», in Proceedings of the Aristolelian Society, 1936.

(٢) Russell B.: «L'importance Philosophique de la logistique» in Revue de Métaphysique et de Morale 1911, 289-290.

(٣) وهو الرأي الذي يقول إن للكليات وجوداً حقيقياً، في مقابل موقف الاسميين nominalists الذين كانوا يرون أن الكليات ليس لها وجود حقيقي، وما هي إلا أسماء وأصوات.

(٤) Russell B.: «Reply to Criticism» in the Philosophy of Bertrand Russell, p. 694. Ed. by P.A. Schilpp, New York, 1944.

(٥) أي على نحو ما يجعل أفلاطون من المثل (أو الصور) ماهيات عديدة متكثرة.

(٦) Russell B.: Logical Atomism, p. 368.

(٧) Maxwell John Charlesworth: Philosophy and Linguistic Analysis, p. 54, Louvain, 1961.
وقد أفدنا كثيراً من هذا الكتاب في القسم الأول من هذا البحث.

ليس من الضروري أن تكون القضية إما صادقة أو كاذبة، بل يمكن أيضاً أن تكون خالية من المعنى. والقضية الخالية من المعنى هي تلك التي فيها خلط بن الأنماط المنطقية في تعابيرها المؤلفة لها، مثل القضية: سقراط هو هو. ولهذا ينبغي أن نقول بنوع ثالث من القضايا هو: القضية الخالية من المعنى، إلى جانب القضية الصادقة، والقضية الكاذبة.

واللغة العادية تخلط بين الشكل النحوي والشكل المنطقي، ومن هنا كانت مصدراً مستمراً لخلط الأمور. فابتغاء التحرر من هذا الخلط ينبغي على الفلسفة أن تضع لنفسها لغة سليمة، ستكون هي اللغة المثالية التي يتطابق فيها الشكل النحوي مع الشكل المنطقي. لكن رسل يتنصل من دعوى قيام لغة مثالية. إذ يقول في رده على بلاك[1] Black الذي افترض أن رسل يدعو إلى مثل هذه اللغة: «لم أقصد أبداً إلى القول بأنه ينبغي ابتكار مثل هذه اللغة، إلا في بعض الميادين ومن أجل بعض المسائل»[2]. هذه اللغة المثالية لا فائدة منها في الحياة اليومية، وإنما الغرض منها مزدوج: أولاً التنبيه إلى منع الاستنتاج من طبيعة اللغة للاستدلال على طبيعة العالم، لأن مثل هذا الاستنتاج زائف، لأنه يقوم على نقائض منطقية في اللغة، وثانياً أن ندل، ببحثنا عما يحتاج إليه المنطق من اللغة، على أي نوع من التركيب يمكننا أن نفترض أن العالم يملكه.

ويقسم رسل الفلاسفة إلى ثلاثة أنماط، فيما يتصل بالعلاقات بين الألفاظ وبين الوقائع غير اللفظية:

أ ـ فلاسفة يستنتجون خواص العالم من خواص اللغة، ويؤلفون نخبة ممتازة، ويندرج تحتهم: برمنيدس، وأفلاطون، وسپينوزا، وهيجل، وبرادلي.

ب ـ فلاسفة يقررون أن ثم معرفة لا يمكن التعبير عنها بالألفاظ ولكنهم يستعملون ألفاظاً ليخبرونا عن ماهية هذه المعرفة. ومن هؤلاء: برجسون وفتجنشتين، وبعض جوانب من هيجل وبرادلي.

جـ ـ فلاسفة يقررون أن المعرفة هي فقط معرفة بألفاظ.

ويرى رسل أن النوع الثاني يمكن استبعاده، لأنه متناقض مع نفسه. والنوع الثالث يصطدم بهذه الحقيقة وهي أننا نعرف أي ألفاظ ترد في جملة، وهذه الحقيقة ليست لفظية، وإن كانت لا غنى عنها بالنسبة إلى اللفظيين. وعلى هذا لم يبق من بين الأنواع الثلاثة إلا النوع الأول، فهو وحده الجدير بالاعتبار[3]. ومعنى هذا أننا نستطيع أن نستنتج بعض خواص العالم من خواص اللغة، لكن خطأ المثاليين هو أنهم استنتجوا حقائق عن العالم من حقائق عن لغة غير سليمة. فإذا عرفنا الشكل الحقيقي للتعابير، استطعنا أن نستنتج ما هي الحقائق الجديرة بأن تكون تعبيراً عن مثل هذه الأشكال المنطقية. لكن يلاحظ شارلز ورث[4] بحق أننا لا نستطيع أن نكتشف الشكل المنطقي لقضية قبل أن ندرك معناها ونشير إلى الوقائع، فلا معنى إذن للتحدث عن استنتاج تركيب الوقائع من تركيب اللغة السليمة أو من الشكل المنطقي.

وقد أدت هذه النظرة برسل إلى وضع نظريتين: الأولى نظرية الأنماط، والثانية نظرية الأوصاف المحددة. وخلاصة نظرية الأنماط أنه لا توجد علاقة معنى واحدة بين الكلمات وبين ما تدل عليه، بل توجد من علاقات المعاني بقدر ما هنالك من أنماط منطقية قائمة بين الأشياء التي تدل عليها الكلمات. وينتهي من ذلك إلى القول بأعداد كبيرة من الإضافات بين الموضوع والمحمول وبما يعرف في المنطق الرمزي الآن بالخواص الصورية للإضافات: إضافة التماثل (علي زوج فاطمة ـ فاطمة زوج علي)، إضافة التعدي (٥ > ٧، ٧ > ١٠ ∴ ٥ > ١٠)، إضافة الواحد والواحد أو الواحد والكثير أو الكثير والواحد (أدائن لـ بي، علي أبو الحسين، ٥ أكبر بواحد من ٤)، وهكذا.

أما الوصف المحدد فهو تعبير شكله النحوي هو: «كذا ـ وكذا»، مثلاً «مؤلف اللزوميات»، «أطول

(١) Black M.: «Russell's Philosophy of Language», in The Philosophy of Bertrand Rusell, pp. 229-255.

(٢) Rusell.: Repley to Ctiticism, in The Philosophy of Bertrand Russell, p. 693.

(٣) Rusell B.: My Mental Development, p. 341.

(٤) Charlesworth M.G.: Philosophy and Linguistic Analysis, p. 71. Louvain 1961.

طالب في الفصل»، فهذا الوصف لا يمكن أن ينطبق إلا على شخص واحد: أبو العلاء المعري في قولنا: «مؤلف اللزوميات»، والطالب المعين فلان في القول الثاني. وخاصية هذا النوع أنه يتعلق بالصفة، لا بالشيء.

ومور ورسل يفضيان بنا إلى فتجنشتين (١٨٨٩ ـ ١٩٥١) الذي أعلن صراحة أنه يدين لأعمال فريجة العظيمة وكتابات رسل بانعاش أفكاره[١] وإثارتها. ومن الأخطاء الفاحشة ـ الشائعة مع ذلك ـ أن يقال إنه من أنصار الوضعية المنطقية، أو أنه من مؤسسي دائرة ڤينا: فلقد طالما أعلن براءته من الوضعية المنطقية، كما أنه من الثابت تاريخياً أنه لم ينضم إلى دائرة ڤينا التي كان مؤسسوها هم مورتس اشلك، وڤايسمان Waismann وكرنب Carnap، كما بين ذلك بكل يقين تلميذه المخلص انسكومب[٢]، وكذلك فكتور كرافت في كتابه عن تاريخ دائرة ڤينا[٣].

يرى فتجنشتين أن كثيراً من المشاكل الفلسفية هي زائفة، لأنها إنما تقوم على سوء فهم لمنطق اللغة. وسوء الفهم هذا إنما ينشأ ـ في نظره ـ عن الخلط بين الشكل المنطقي الظاهري للقضايا وبين الشكل الحقيقي أو الواقعي. وهذا بعينه ما بينه رسل من قبل حين ميز بين الشكل النحوي والشكل المنطقي. يقول ڤتجنشتين: «كثيراً ما يحدث في اللغة اليومية أن نفس الكلمة تعبر بطريقتين مختلفتين ـ وبالتالي ترجع إلى رموز مختلفة ـ أو أن كلمتين تدلان بطريقة مختلفة ـ تستعمل في الظاهر بنفس الاستعمال في القضية. فمثلاً الفعل: «يكون» يظهر في الرابطة على أنه علامة المساواة، وأنه تعبير عن الوجود، «فيكون» (تبدو) كأنها فعل لازم مثل: «يذهب». . . ومن هذا ينشأ معظم الخلط الأساسي الذي تحفل به الفلسفة»[٤].

ويقصد ڤتجنشتين من هذا إلى القول بأن بعض التعابير صارت تستعمل في الجمل أو القضايا دون أن تدل على المعنى المقصود منها، وهذا يضللنا أحياناً فنستمر على اعتقاد أنها لا تزال تدل على ذلك المعنى. فمثلاً فعل الكينونة في اللغات الثلاثية (أي التي يظهر فيها بصراحة فعل الكينونة: ist, est, is الخ، أما اللغة العربية فثنائية إذ تكتفي بالمبتدأ والخبر دون ذكر لفعل الكينونة: محمد رسول، بدلاً من محمد (يكون) رسولاً. واللغة الفارسية تستعمل الوضعين: فهي عادة ثلاثية، فتستعمل فعل الكينونة: أست، أو تستعيض عنه بياء إضافة: فتقول في الحالة الأولى: زيد دبير است، وفي الحالة الثانية: زيد دبير (= زيد كاتب) ـ نقول أن فعل الكينونة في اللغات الثلاثية (موضوع + فعل كينونة + محمول) هو في ا لأصل يدل على الوجود، ولكننا صرنا نستعمله في هذه اللغات أحياناً بما يتنافى مع معنى الوجود، فنقول مثلاً: الدائرة المربعة تكون ليست موجودة un cercle carré n'est pas.

ولهذا يميز بين التصورات الحقيقية والتصورات الشكلية: فالتصور الحقيقي هو التصور الذي يمكن أن يستدبل بالمتغير في دالة قضائية مثل: (س يوجد). ومن أمثلة التصورات الحقيقية: إنسان، تنين، فرس، الخ. أما التصور الشكلي فهو مثل: مركب، دالة، عدد. ويرى ڤتجنشتين أن الخلط بين التصورات الحقيقية والتصورات الشكلية هو مصدر الكثير من الأخطاء، ويشيع في كل المنطق القديم، وهو الأساس في القضايا الزائفة الخالية من المعنى في الميتافيزيقا[٥].

لكنه مع ذلك لا يرى العدول عن اللغة اليومية: إذ يقول: «حين أتحدث عن اللغة، يجب علي أن أتكلم اللغة اليومية. هل هذه اللغة غليظة جاسية للتعبير عما نريد أن نقوله؟ إذن فكيف نبني لغة أخرى؟ وما أغرب أن نكون قادرين على فعل شيء بمعونة اللغة التي نملكها! إنني حين أسوق إيضاحات فإن عليَّ أن أستعمل اللغة بكاملها (لا أن أستخدمها استخداماً تمهيدياً مؤقتاً) وهذا وحده يدل على أنني لا أستطيع أن أستنتج غير وقائع خارجية عن اللغة. لكن كيف يمكن هذه الإيضاحات بعد ذلك أن ترضينا؟ ـ نعم، إن أسئلتكم نفسها مصوغة في هذه اللغة نفسها: ولا بد من التعبير عنها بهذه اللغة، إذا

(١) Ludwing Wittegenstein: Tractatus Logico-Philosophicus, p. 28 London 1922.

(٢) Anscombe G. E., in Tablet (London), April 17, 1964, p. 373.

(٣) .Kraft V.: Der Wiener Kreis: Der Ursprung des Neopositivismus, Wien, 1950.

(٤) Tractatus, 4. 0031.

(٥) Wittgenstein: Tractatus, 4 126, 4 127

كان ثم مجال للسؤال[١]. وينتهي إلى القول بأن الفلسفة لا يحق لها أن تتدخل في الاستعمال الجاري للغة، وكل ما تستطيعه هو أن تصفه، لأنها لا تستطيع أن تبين الأساس فيه. وتبعاً لذلك يرى أنه لا محل للتحدث عن «لغات مثالثة»، كما ذهب إلى ذلك رسل، وإن كنا رأيناه قد عدل بعد ذلك عن دعواه هذه. لأن ڤتجنشتين يرى أن اللغات المثالية إن هي إلا لغات صناعية، واللغات الصناعية أوهام أو مواضعات لا قيمة لها إلا في إيضاح اللغة اليومية، ولا يمكن أن تقوم مقامها.

إذن ما معنى دعاوى مور ورسل وڤتجنشتين؟

إنها تنتهي كلها إلى الرجوع إلى اللغة العادية؛ بكل ما فيها من غموض واشتراك في المعنى ولبس ناجم عن ذلك الاشتراك. وكل ما في الأمر أنهم دعوا إلى تحليل وتعمق تحليل التراكيب اللغوية لبيان انطباقها أو عدم انطباقها على المدلولات المنطقية لها، ثم التعبير بعد ذلك عن العمليات برموز.

على أن لڤتجنشتين نظرية في المعنى تستحق الوقوف عندها قليلاً، فهو في «المباحث الفلسفية» يهتم بتفسير المعنى: ماذا يقصد به؛ فيلاحظ أولاً أن معنى كلمة ما هو الشيء الذي تعبر عنه الكلمة أو تشير إليه أو ترمز إليه. لكن هذا التعريف غير كافٍ: لأنه إن صح بالنسبة إلى كلمات مثل: قلم، كتاب، فرس، نظارة، فهو لا يصلح لكلمات مثل: «اثنان»، «لهذا»، «لا» «ليس» الخ. ومن الخطأ أن نسأل: ما معنى هذه الكلمات الأخيرة، وإنما السؤال الذي ينبغي علينا أن نضعه هو: كيف تستكمل هذه الكلمات، أما المقابل أو ما يشير أو يرمز إلى فهو نوع من المعاني، أو طريقة من الطرق التي بها تستعمل الكلمات. ومن هنا انتهى ڤتجنشتين إلى أن المعنى ليس شيئاً وراء سلوكنا اللغوي، بل هو عملية سلوك لغوي، وإذن فالمعنى هو الاستعمال. ولهذا ينبغي علينا ـ بدلاً من أن نسأل: ما معنى س؟ ـ أن نسأل: كيف يستعمل س؟ في أي عبارات يستعمل س؟ فاستعمال الكلمات يتوقف على أشكال الحياة، وثم من الاستعمالات بقدر ما هنالك من أشكال للسلوك في الحياة. «فكر في الأدوات الموجودة في صندوق أدوات: أن فيه مطرقة، وكماشة، ومنشاراً، وبريما، ومسطرة، وغراء، وقدر غراء، ومسامير وقلاووظ ـ ووظائف الكلمات تختلف كما تختلف وظائف هذه الأدوات»[٢].

كذلك تختلف صور الجمل. فالمناطقة جروا على تقسيم الجملة إلى ثلاثة أنواع: تقرير، واستفهام، وأمر. وقالوا إن التقرير هو الأصل لأن كلا النوعين الآخرين يمكن أن يرد إليه. فمثلاً إذا قلنا: هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكورا؟ ـ يمكن أن نعدل صورة هذا الاستفهام فنحيله إلى تقرير ونقول: لست أدري هل أتى على الإنسان الخ. لكن ڤتجنشتين يعارض في هذا التحويل أو المناب، لأن الإنسان يستعمل كل شكل من هذه الأشكال الثلاثة في سياق خاص ولغرض خاص: فيستعمل الاستفهام حين يريد أن يستعلم عن شيء ما، ويستعمل الأمر لطلب تنفيذ شيء، ويستعمل التقرير ليعطي معلومات. وعلى هذا فكل نوع منها مستقل قائم بذاته لا يمكن تحويله إلى الآخر.

ونظرية ڤتجنشتين في المعنى هي التي نماها واحتفل لها من يسمون باسم «فلاسفة أكسفورد»، وأبرزهم جلبرت رايل Gilbert Ryle (ولد سنة ١٩٠٠) وجون أوستن (ولد سنة ١٩١١)، ومعهم نجد هارت H. L. A. Hart واستروسن P. F. Strawson وهمشير S. Hampshire وهير R. M. Hare وتوملين S. E. Toumlin ونوول اسمث P. Nowell-Smith. وقد عقدوا ندوة في Royaumont بالقرب من باريس جمعت أعمالها بعنوان: «الفلسفة التحليلية»[٣] دار البحث كله فيها حول أهمية تحليل اللغة، بوصف ذلك المهمة التي أخذها هؤلاء على عاتقهم. ويقول أرمسون G. Urmson في وصف اتجاههم هذا: «إن فلاسفة أكسفورد يقبلون على الفلسفة ـ كلهم تقريباً بدون استثناء ـ بعد دراسة عميقة جداً للإنسانيات الكلاسيكية. وهم لهذا يهتمون تلقائياً بالكلمات، والنظم Syntax والعبارات الخاصة بكل لغة لغة. وهم لا يشاؤون أن يستعملوا التحليل

(١) Wittgenstein: Philosophical invenstigations, p. 48.

(٢) Philosophical Investigations, p.6.

(٣) La Philosophie analytique, Paris, Editions de Minuit, 1962. (Cahiers de Royaumont, Philosophie, No. IV).

اللغوي من أجل حل مسائل الفسلفة فقط، وإنما يهمهم الفحص عن اللغة بما هي لغة. ولهذا فإن هؤلاء الفلاسفة ربما كانوا أكثر استعداداً وميلاً من معظم الفلاسفة فيما يتعلق بالتمييزات اللغوية. وعندهم أن اللغات الطبيعية، التي اعتاد الفلاسفة أن يدمغوها بأنها عاجزة عن التعبير عن الفكر، إنما هي في الواقع تحتوي على ثروة من التصورات والتمييزات البالغة الدقة، وتؤدي العديد من الوظائف التي يظل الفلاسفة في العادة عاجزين عن إدراكها. وفضلاً عن ذلك، فإنه ما دامت هذه اللغات نمت وتطورت من أجل إشباع حاجات أولئك الذين يستخدمونها، فإنهم يرون من المحتمل أنهم لا يستمسكون إلا بالتصورات المفيدة والتمييزات المجزئة، وإن هذه اللغات دقيقة حيثما احتيج إلى الدقة، وغامضة حيثما لا يحتاج إلى التدقيق. وكل أولئك الذين يحسنون لغة من اللغات لهم من غير شك سيطرة ضمنية على هذه التصورات وتلك التدقيقات. ولكن الفلاسفة ـ في نظر مدرسة أكسفورد ـ الذين يسعون إلى وصف هذه التصورات وتلك التدقيقات: أما أنهم يسيئون فهمها أو يبسطونها إلى أقصى درجة. وعلى كل حال، فإنهم لم يفحصوها إلا فحصاً سطحياً. والثروات الحقيقة التي تنطوي عليها اللغات تبقى مدفونة.

«ولهذا فإن مدرسة أكسفورد كرّست نفسها لدراسات في غاية الاستقصاء والتعمق والتدقيق للغة المعتادة، وهي تأمل من وراء هذه الدراسات أن تكتشف الثروات الدفينة وأن تلقي الضوء على تمييزات ليست لدينا عنها غير معرفة غامضة، وذلك بوصف الوظائف العديدة لكل أنواع التعبيرات اللغوية. ومن الصعب وصف هذا المنهج بعبارات عامة. وفي أغلب الأحيان يدرس تعبيران أو ثلاثة، تبدو في الظاهر مترادفة، ثم يبرهن على أنه لا يمكن استخدامها بدون تفرقة، فيفحص عن سياقات الاستعمال، ويسعى إلى إيضاح المبدأ الذي يهيمن على الاختيار»[(١)]. صحيح أن الفلاسفة طالما وجهوا انتباههم إلى تعريف المعاني بدقة، لكن «فلاسفة أكسفورد» يعتقدون أن الفلاسفة السابقين لم يولوا هذا الأمر عناية كافية، ولم يتعمقوا في فهم المعاني بحسب مواضعها من السياق. أما هم، أي فلاسفة أكسفورد، فإنهم يكرسون مؤلفات أو مقالات مسهبة قائمة برأسها لأمور كان الفلاسفة السابقون يجهزون عليها في بضعة أسطر.

ومن أهم ما انتهوا إليه نظريتهم في المعنى، وهي مستمدة كما قلنا من فتجنشتين، وخلاصتها أن الكلمات ذوات طرق مختلفة في المعنى، وإن معنى أية كلمة يتوقف دائماً على السياق الذي تستعمل فيه. ولهذا نتائج: أولها أن كل نوع من القضايا له ضرب خاص من المعنى ومن التحقيق، وثانيها: أنه لا بد من تعديل التمييز بين القضايا التحليلية والقضايا التركيبية، وثالثها: تعديل تصور دور التحليل الفلسفي وطبيعته.

ولهذا ينبغي علينا أن نقر بأن ثمة عدداً من الوظائف اللغوية المتميزة، وأن التعابير لا معنى لها إلا في سياق. فلا ننظر إلى «الشيء» الذي يشير إليه التعبير، بل إلى «المناسبة» التي تعطي لاستعمال التعبير معنى. وبدلاً من أن نسأل: ما معنى كلمة س؟ علينا أن نسأل سؤالين: الأول هو: لأي غرض تستعمل الكلمة س؟ والثاني: ما هي الشروط التي بها يكون استعمال الكلمة س صحيحاً؟ والنتيجة لهذا أنه لا توجد أصناف أو طوائف من الوظائف اللغوية المحددة الثابتة، بل يتوقف الأمر على السياق وظروف الاستعمال.

وهنا يضع جون أوستن **John Austin** تفرقة بين ما يسميه بـ «الأقوال الإنجازية» **Performatory utterances** وبين «الأقوال الشاهدة». فحين أقول: «س صادقة» فإني أستطيع الاستعاضة عنها بقولي: «أنا أؤكد س»، وهذه العبارة الثانية هي إنجاز لغوي، إذ الكلمة: «أؤكد» لا تصف بل تنجز مهمة التوكيد. ومثل هذه الجمل لا يقال عنها حقاً إنها صادقة أو كاذبة. ولكنها مع ذلك ذوات معنى. ولهذا فإن بين «صادقة/ كاذبة» من ناحية وبين «خالية من المعنى» يوجد نوع ثالث[(٢)].

أما فيما يتعلق بالتمييز التقليدي بين القضايا التحليلية والقضايا التركيبية، وهو الذي وضعه كنت **Kant** ويقوم على أساس أن ثم قضايا لا يحتوي محمولها إلا على مضمون موضوعها، وتسمى قضايا تحليلية، مثل الجسم ممتد، إذ «الامتداد» متضمن في

(١) الكتاب المذكور، ص١٩ وما يتلوها.

(٢) John Austin: Other Minds.

«الجسم»، وقضايا تركيبية، وهي التي يضيف فيها المحمول إلى ماهية الموضوع صفات أو أحكاماً جديدة، مثل ٥ + ٧ = ١٢، مجموع زوايا المثلث يساوي قائمتين، الخ فإن العدد ١٢ فيه إضافة إلى معنى ٥ ومعنى ٧، وكون زوايا المثلث تساوي قائمتين هو معنى أكثر مما في تعريف «المثلث»[1].

لكن إذا قلنا ـ هكذا يرى أوستن وأصحابه من أساتذة أكسفورد ـ أن معنى التعبير يتوقف على السياق الذي يستعمل فيه، فإنه لا محل للتحدث عن قضايا تحليلية. فمثلاً إذا قلنا: «الأمانة محمودة» فإن هذه القضية تعد في نظرهم تحليلية، على أساس أن الأمانة والثناء عليها يسيران معاً، بحيث أننا لو قلنا: «الأمانة ليست محمودة» فإنه يبدو على هذه القضية طابع التناقض. فأساس الوصف بـ «تحليلية» لقضية ما هو ما سار عليه الوضع في الاستعمال اللغوي المعتاد.

ويشيد «فلاسفة أكسفورد» هؤلاء باللغة المعتادة، ويزعمون أن معاني الكلمات في هذه اللغة المعتادة لا يشوبها غموض، ولا حاجة بالعاديين من الناس إلى الفلاسفة ليحددوا لهم معاني الكلمات بدقة! ولا أساس لدعوى الفلسفة أنها صاحبة الحق في تحديد الاستعمال الصحيح للكلمات. وهكذا ذهب هؤلاء بالنسبة إلى اللغة العادية إلى ما ذهب إليه جورج مور بالنسبة إلى الإحساس العام، كما بينا من قبل.

لكن، إذا صح هذا فهل لا يوجد أخطاء مصدرها اللغة؟

يجيب هؤلاء بالإيجاب، ولكنهم يرجعون الخطأ إلى الخلط بين الأشكال المنطقية للتعبيرات المتعارضة. ويقصدون بالنمط المنطقي الذي ينتسب إليه معنى أنه مجموعة الطرق التي يحق لنا بها أن نستعمله استعمالاً منطقياً مشروعاً.

ومع ذلك اضطر هؤلاء إلى الإقرار بما وجه إلى اللغة من نقد فيما يتعلق بالدقة، ولهذا تراجعوا عن إشادتهم المبالغ فيها هذه باللغة العادية وبالنتائج المستمدة من تحليلها. ومن هنا نجد رايل Ryle ـ وكان من أشدهم حماسة للغة المعتادة ـ يضطر إلى وضع تفرقة بين ما يسميه الـ ordinary use والـ Ordinary usage، ويمكن أن نترجم الأول بـ: «الاستعمال المعتاد»، والثاني بـ «العرف الجاري»[2] بيد أنه لا يوضح لنا تماماً ما معنى هذه التفرقة بالنسبة إلى المسائل الرئيسية وهي: ما قيمة تحليل اللغة المعتادة في إيضاح حقائق المشكلات[3]؟

وهكذا نرى أنه حتى «فلاسفة أكسفورد» هؤلاء لم يأتوا بشيء ذي بال في تحليلاتهم الفلسفية للغة. ماذا أقول! بل هم يمثلون خطوة إلى الوراء بالنسبة إلى ما فعله أسلافهم: مور ورسل وڤتجنشتين.

النزعة البنياوية:

ولندع هؤلاء الآن جانباً، ولنشرح نزعة أخرى أقرب إلى الدراسات اللغوية منها إلى الدراسات الفلسفية، وهي النزعة البنياوية structuralisme.

ويرجع الفضل في استعمال معنى بنية structure في الدراسات اللسانية إلى عالم اللغويات السويسري الشهير فرديناند دي سوسير Ferdinand de Saussure (١٨٥٧ ـ ١٩١٣) وذلك في المحاضرات التي ألقاها في جامعة جنيف، ثم نشرت بعد وفاته سنة ١٩١٦ تحت عنوان: «محاضرات في اللغويات العامة»[4]، صحيح أنه لم يستعمل كلمة Structure، ولكنه قصد معناها، وذلك حين وضع مبدأ له في دراسة اللغة قوله: «اللغة نظام Système لا يعرف غير نسقه الخاص به» (ص٤٣)، ويقرر مرة أخرى أن «اللغة نظام ينبغي بل يجب أن تعتبر كل أجزائه من حيث تضامنها المتواقت» (ص١٢٤). ويتضح معنى فكرة البنية في قوله: «إنه لوهم كبير أن نعد اللفظ مجرد جمع بين صوت معين وتصور معين. فمثل هذا التعريف من شأنه أن يعزل اللفظ عن النظام الذي يؤلف اللفظ جزءاً منه، وأن يوهمنا بأن من الممكن أن نبدأ من الألفاظ لتأليف النظام وذلك بإجراء عملية جمع

(١) راجع كتابنا: «المنطق الصوري والرياضي» ص١٣٤، ١٣٥. القاهرة، ط٣ سنة ١٩٦٧.

(٢) Ryle G.: The Concept of Mind, p.8.

(٣) Ryle G.: «Ordinary Language», in The Philosophical Review, 1953, p. 117.

(٤) Cours de linguistique générale, 3me éd. Paris, Payot éd.; 40 éd. Paris, 1949.

ونحن نحيل إلى هذه الطبعة الرابعة.

بينها، بينما الواجب هو الابتداء من الكل المتضامن ابتغاء أن تصل بالتحليل إلى العناصر التي يتألف منها هذا الكل» (ص١٥٧) وإذن فقد كان دي سوسير يستخدم كلمة: «نظام» بدل كلمة «بنية» التي يستخدمها اليوم أصحاب النزعة البنياوية. لكن المقصود من حيث المعنى واحد تماماً. وعلى أثر دي سوسير صرح ميه Meillet «بأن كل لغة لها نظام متسق تمام الاتساق، محكم التأليف»[١]، وأشاد جرامون Grammont بما ذهب إليه دي سوسير من أن «كل لغة تؤلف نظاماً متماسكاً محكماً، تشد فيه الوقائع والظواهر بعضها بعضاً، ولا يمكن عزلها ولا أن تتناقض فيما بينها»[٢].

ولكن النزعة البنياوية، بالمعنى الحالي لها، إنما نشأت بفضل بحث قدمه ثلاثة لغويين روسيون إلى المؤتمر الدولي[٣] الأول لعلماء اللسان الذي انعقد في لاهاي بهولندا في سنة ١٩٢٨، وهم: ر. ياكبسون R. Jacobson وس. كارشفسكي S. Karcevsky ون. تروبتسكوى N. Troubetzkoy ثم أصدروا بياناً بعد ذلك أعلنوه في المؤتمر الأول للغويين السلاف المنعقد في براغ سنة ١٩٢٩، وبه بدأ نشاط دائرة براغ اللغوية. وفي هذا البيان ظهرت لأول مرة كلمة structure بالمعنى المستعمل اليوم، إذ هم دعوا إلى استعمال «منهج صالح للتمكين من اكتشاف قوانين بنية النظم اللغوية وتطورها»[٤].

فالبنية معناها الترابط المحكم ا لقائم بين أجزاء اللغة الواحدة بحيث ينتظم كل أشكال هذه اللغة وصورها: سواء في تركيب الأصوات، وتركيب الجمل. فلا يمكن مثلاً دراسة لفظ في نظام معجمي إلا بعد دراسة بنية اللغة التي ينتسب إليها هذا النظام المعجمي، «والنظام الصوتي للغة ما ليس هو المجموع الآلي للعناصر الصوتية phonèmes المنعزلة، بل هو كلٌ عضوي، أعضاؤه هي العناصر الصوتية وبنيته خاضعة لقوانين» (المرجع نفسه، ص٢٤٥).

وثم قسمات مشتركة بين النظم اللغوية المختلفة، إلى جانب الخصائص المستقلة التي لكل نظام نظام منها. فبعض الارتباطات اللغوية موجودة مشتركة بين عدة لغات، وبعضها الآخر تنفرد به لغة عن سائر اللغات، أو مجموعة لغوية عن سائر المجاميع.

فالنظر إلى اللغة على أنها نظام عضوي، والعمل على الكشف عن هذا النظام ـ هذا هو ما تدعو إليه النزعة البنياوية structuralisme.

وفي سنة ١٩٣٩ صدرت في كوبنهاجن مجلة بعنوان: «المجلة الدولية للغويات البنياوية» في تقديمها بيّن فجوّ بروندال Viggo Brondal ما لفكرة البنية structure من أهمية بالغة في علم اللسان، وأشار إلى التعريف الذي يورده لالاند Lalande في معجمه للاصطلاح: بنية، وهو أنه يدل على: «كُلٍ مؤلف من عناصر صوتية متضامنة ـ في مقابل مجرد الجمع بين عناصر ـ بحيث يتوقف كل واحد منها على الباقي ولا يمكن أن يكون ما هو إلا في، وبواسطة علاقته مع الباقي». كما بين المشابهة بين نظرية الجشتالت في علم النفس، وبين فكرة البنية في علم اللسان. «فإن نظرية الجشتالت تقوم على النظر إلى الظواهر لا على أنها مجموعة من العناصر التي يراد عزلا وتحليلها، وتشريحها، بل على أنها مجاميع مترابطة Zusammenhänge تؤلف وحدات مستقلة وتكشف عن تضامن باطن، ولها قوانينها الخاصة. وينتج عن هذا أن حال كل عنصر يتوقف على بنية المجموع المترابط والقوانين التي تحكمه»[٥].

وعلى هذا فإن النزعة البنياوية في الدراسات اللغوية تهدف إلى بيان أن اللغة نظام محكم مترابط الأجزاء، له تركيب خاص ابتداء منه تفهم أشكال اللغة وتحولاتها. وكل لغة هي ـ أساساً ـ وحدة مستقلة «تتوقف أجزاؤها بعضها على بعض باطناً»، وهذا الاعتماد الذاتي الباطني هو ما يسمى باسم: البنية. وكما يشرحها اميل بنفينيست: «أن المبدأ الأساسي (في هذه النزعة) هو أن

(١) Meillet A.: Linguistique historique et linguistique générale, h. 158. Paris, 1936.

(٢) Grammont: Traité de phonétique.

(٣) راجع أعمال هذا المؤتمر ص٣٦ ـ ٣٩.
Actes du 1er Congrès international de linguistes.

(٤) Travaux du cercle linguistique de Prague, I, Prague, 1929, p.8.

(٥) B. Brondal V.: Acta linguistica, I (1939) p.10.

اللغة تكوّن نظاماً، كل أجزائه متحدة بواسطة رابطة تضامن وتوقف بعضها على بعض. وهذا النظام ينظم وحدات، هي علاقات مفصح بها، تتفاضل ويحدد بعضها بعضاً. والمذهب البنياوي يقول بسيطرة النظام على العناصر، ويهدف إلى استخلاص النظام من خلال العلاقات القائمة بين العناصر سواء في السلسلة المنطوق بها وفي النماذج الشكلية، ويبين الطابع العضوي للتغيرات التي تخضع لها اللغة»[1].

فإذا ما تركنا النزعة البنياوية جانباً الآن، والتفتنا إلى الوجودية لوجدنا هيدجر يعني باللغة وصلتها بفهم العالم عناية شديدة. ذلك أنه رأى في اللغة افصاحاً عن فهم العالم.

إن الإنسان يسمع ويصغي ويسكت، وهذا يؤلف تركيباً أساسياً في وجوده. والإنسان لا يسمع لأن له أذنين، بل إن له أذنين لأنه من حيث وجوده هو يسمع. فهو سامع بوجوده. والسماع والاصغاء والسكوت كلها إمكانيات وجودية تنتسب إلى الإنسان بوصفه متكلماً. ولو لم يكن متكلماً لما كان ساكتاً، فالحجر مثلاً لا يتكلم، ولهذا هو لا يسكت، والإنسان بحكم وجوده، يفصح عن نفسه، وهذا الافصاح عن النفس هو اللغة.

واللغة سبيل الاتصال بين الذوات الوجودية. والعلاقة بين المتحدثين هي علاقة انكشاف من الواحد للآخر. لكن هذا الانكشاف ما يلبث أن يتحول من كشف للأشياء إلى كشف للتعبير عن الأشياء، أي إلى كشف لغة الحديث. فالمتحدث والسامع كلاهما يركز اهتمامه على فهم اللغة أكثر من اهتمامه بالكشف عن الأشياء المعبر عنها باللغة. ومن هنا تنتهي اللغة إلى أن تكون هي موضوع اللغة بدلاً من أن تكون وسيلة للكشف عن الموجود. فتنشأ الظاهرة التي يسميها هيدجر باسم Gerede أي الثرثرة، والكلام الأجوف، والإشاعة، والكلام الضحل الذي لا ينفذ إلى حقائق الأشياء. فتستحيل اللغة حينئذ من وسيلة إلى غاية. ويناظر الثرثرة الكلامية الثرثرة الكتابية Geschriebe التي تحول الكتابة من رموز للإيضاح إلى لعب بالرموز نفسها.

وكلا النوعين من الثرثرة يؤدي إلى وهم إدراك كل شيء دون النفوذ إلى شيء. وهذا يقف عائقاً دون إدراك الأشياء نفسها. ومن هنا قال الشاعر العظيم هيلدرلن: «إن اللغة أخطر النعم».

والواحد منا ينشأ في بيئة عمادها الثرثرة، وينمو وينضج على الثرثرة بنوعيها، وهذا من الأسباب الرئيسية في سقوط الوجود الإنساني Verfallen فمن منا لا يخضع لتأثير هذه الثرثرة؟ إنها هي زادنا في تفكيرنا وأحكامنا.

إن الوجود ـ في ـ العالم بين الناس يحيل الانفتاح على العالم إلى انقطاع عن العلاقات الأولية مع الذات، ومع الموجودات، ومع العالم.

لقد قصد باللغة أو القول في البداية أن تكون أداة فهم، وإذا بها قد صارت أداة سوء فهم.

كان التبليغ في الأصل أساساً للفهم، وإذا به لا يكون ممكناً إلا مع وجود سوء فهم متأصل.

لقد كانت اللغة من فعل الإنسان، وبها يتميز من الحيوان. وإذا بها تحدث أثرها في الإنسان، بحيث صار الإنسان يوجد بقدر ما يتكلم. فثم ارتباط وثيق أذن بين القول والوجود لدى الإنسان. وبين حدوث الوجود وبين اللغة ثم نوع من الدور. لقد صارت اللغة هي التي تعطي الوجود للأشياء. والإنسان لا يوجد ـ في ـ العالم إلا بقدر ما يملك لغة. الإنسان مشروع ذاته. ولكن هذا المشروع يخطط بالقدر الذي به اللغة ليست من خلق الإنسان الذي يتكلمها، بل هي أمر يتقبله. فاللغة تجعل الأشياء الغائبة حاضرة، وغير الموجودة موجودة، والبعيدة قريبة.

وفي الفصل ٣٤ من كتابه «الوجود والزمان» بعنوان: «الآنية والقول، اللغة» يبين هيدجر بعمق بالغ العلاقة بين الوجود وبين اللغة، على أساس أن وجود الآنية هو في المقام الأول فهم للموقف الذي يوجد منه الإنسان. وهذا الفهم قد اتخذ اللغة أداة له.

«فالقول هو الإفصاح عما هو ممكن الفهم. ولهذا فإنه يقوم في أساس الإيضاح والإفصاح. والمعنى هو ما يفصح عنه في الإيضاح، وهذا المعنى يفصح على نحو أكثر أصالة في القول. وما هو مركب بواسطة إفصاح

(١) Emile Benveniste: Problèmes de Linguistiques Générale, p. 98 Paris, 1968, Gallimard éditeur.

القول، نحن نسميه مجموع المعنى، الذي يمكن أن يصاغ في كثرة من المعاني... والوجود ـ في ـ العالم، بوصفه مفهوماً على نحو الشعور بالموقف، يعبر عن نفسه بالقول. ومجموع المعاني لما هو مفهوم يفضي إلى القول. فالمعاني تتحول إلى كلمات[١].

وانفتاح الآنية (= الوجود الإنساني) Dasein يتم بعضه بالقول، ولهذا فإن القول من مقومات وجود الآنية. والسمع والسكوت هما من ممكنات القول. وهذه الظواهر تمكن وحدها من توفير ايضاح كامل للدور الوظيفي الذي يقوم به القول من أجل وجودية الوجود.

والقول ايضاح ذو معنى للتركيب القابل للفهم، الخاص بالوجود ـ في ـ العالم، هذا الوجود ـ في ـ العالم الذي لا ينفصل عنه الوجود ـ مع ـ الغير، وهو يتحقق عيناً دائماً في الوجود ـ مع الاهتمام المشترك. وهذا الوجود ـ مع هو قول، من حيث أنه يوافق، أو يرفض، أو يدعو، أو ينبه، أو يناقش، أو يتدخل، ومن حيث أنه يشهد.

والتبليغ Communication يجب أن يفهم بمعنى واسع أنطولوجي. فالتبليغ الإداري مثلاً ما هو إلا حالة جزئية من التبليغ بالمعنى العام المستخدم في معناه الوجودي العام. وبهذا المعنى فإن التبليغ مهمته أن يؤلف الافصاح الخاص بالوجود ـ مع من حيث أنه فهم. وهو يتمم المشاركة في الشعور المشترك بالموقف، والمشاركة في فهم الوجود ـ مع ـ الغير. «والتبليغ ليست مهمته أن ينقل انطباعات، أو آراء، أو أماني من باطن شخص إلى باطن شخص آخر. بل الوجود معاً هو في جوهره ومنذ البداية دائماً ظاهر ومتجل في الشعور المشترك للموقف وفي الفهم المشترك. والوجود ـ مع ـ الغير مشارك فيه ـ في القول ـ بصراحة، لكنه ثم، بينما هو لم يدرك، ولم يرفع إلى الاقتناء، لأنه لم يقدم بعد إلى المشاركة»[٢].

إن الآنية تعبر عن نفسها بالقول، وما تعبر عنه هو وجودها خارج نفسها أو بالأحرى حالة عينية لشعورها بالموقف. «في: اللغة: الآنية والشعور بالموقف يفحصان عن ذاتهما بواسطة لهجة القول، وتنغمه، ونظمه، وبواسطة طريقة الكلام. وتبليغ الإمكانيات الموجودية للشعور بالموقف، أعني انكشاف الوجود يمكن أن يكوّن الغاية الخاصة بالقول الشعري»[٣].

واللحظات المؤلفة له هي: ما يتكلم عنه القول، والمقول من حيث هو مقول، والتبليغ والتجلي. وهذه اللحظات ليست مجرد خصائص يكشف عنها تجريبياً في اللغة، بل هي خصائص وجودية مغروسة في التركيب الأنطولوجي للآنية. وابتداءً منها وحدها تصبح اللغة ممكنة من حيث الأنطولوجيا.

والمحاولات التي بذلت من أجل إدراك «حقيقية اللغة» اتجهت إلى هذه اللحظة أو تلك من هذه اللحظات. وهكذا فهمت اللغة على ضوء فكرة: «التعبير»، أو «الشكل الرمزي»، أو «التبليغ المفصح»، أو «تجلي الحياة التي عيشت»، أو «بنية الحياة».

ويتضح دور الكلام في الفهم الوجودي للعالم إذا ما حللنا ظاهرة: السمع، فليس من قبيل الصدفة أن نقول أننا «لم نفهم»، حينما «لم نسمع» جيداً. فالسمع جزء مقوم للكلام. وكما أن الانبعاث اللغوي للأصوات يتأسس في الكلام، كذلك الإدراك السمعي يتأسس في السمع. إن السمع هو الانفتاح الوجودي للآنية في مواجهة الغير، من حيث أن الآنية هي وجود ـ مع ـ الغير. بل إن السمع ليكوّن الانفتاح الأولي الصادق للآنية في مواجهة شعورها بالوجود المملوك لها: إن هذا هو سمع الصوت الحبيب الذي تحمله كل آنية في داخلها. إن الآنية تسمع لأنها تفهم. والآنية ـ بوصفها وجوداً ـ في ـ العالم ـ مع الغير ـ يفهم، هي تتنبه لكل ما يوجود معها ولنفسها. والذين يوجدون معاً هم خاضعون جميعاً لقانون هذا الانتباه. وهذا السمع الانتباهي المتبادل، الذي يؤسس الوجود ـ مع ـ الغير، يتبدى على وفق الأحوال الممكنة للطاعة «للسمع»، للموافقة، أو على وفق الأحوال المعدولة لرفض الاستماع، للمعارضة، للتحدي، وللنفور»[٤].

ومن يفهم هو وحده الذي يستطيع أن يصغي. ومن

---

(١) هيدجر: «الوجود والزمان» الفصل ٣٤، ص١٦١ Heidegger: Sein und Zeit.

(٢) الكتاب نفسه، ص١٦٢.

(٣) الموضع نفسه.

(٤) هيدجر: «الوجود والزمان»، ص١٦٣.

يصمت يسهم في الفهم، فهو يسهم في مزيد من الفهم أكثر من ذلك الذي لا يعوزه الكلمات. وفيض الكلمات بمناسبة وغير مناسبة لا يضمن أبداً تقدم الفهم. بل على العكس الثرثرة المستمرة تستر ما يعتقد أنه فهم، وتفضي إلى وضوح خَدّاع، أعني إلى إتفاه ما لم يفهم. «والسكوت لا يعني الخرس. بل بالعكس: فإن الأخرس يميل دائماً إلى أن يتكلم. وأن يكون الإنسان أخرس لا يكفي لإثبات أنه يستطيع أن يسكت، بل بالعكس، الخرس يمنع من إثبات ذلك. أما الصموت بطبعه، فإنه لا يبين أنه يسكت أو يمكن أن يسكت؛ ومن لا يقول شيئاً أبداً ليس أيضاً قادراً على السكوت حين ينبغي السكوت. وإنما القول الحق هو الذي يمكّن من الصمت الحق. والآنية، لكي تستطيع أن تصمت، لا بد أن يكون لديها شيء لتقوله، وهذا يعني أنه يجب عليها أن يكون تحت تصرفها كشف حق وممتد بذاته. وفي هذه اللحظة يأخذ الصمت معناه، ويحطم الثرثرة. فالصمت - بوصفه حال القول - يفصح عن الفهم للآنية بطريقة أصيلة بحيث يؤسس القدرة الحقة على السمع والوجود - مع الناصح»[١].

ولم يكن صدفة أن عرف اليونانيون الإنسان بأنه (حيوان ذو نطق)، إذ لإنسان يتجلى بوصفه الموجود الذي يتكلم.

وعلم المعاني semantique بوصفه نظرية في المعنى، يتأسس في أنطولوجيا الآنية.

ويتساءل هيدجر ما هي حال الوجود التي ينبغي نسبتها إلى اللغة: هل اللغة أداة ميسرة في داخل العالم، أو تشارك في حال وجود الآنية، أو ليست هذا ولا ذاك؟ وما هو المعنى الأنطولوجي لنمو لغة ما وانحلالها؟ «إن علم اللسان linguistique موجود، لكن وجود الموجود - الذي يتخذه علم اللسان موضوعاً له - يظل غامضاً، والأفق الذي فيه يمكن أن يوضع السؤال يظل متلفعاً بالضباب. وهل من قبيل الصدفة أن كل المعاني تنتسب غالباً إلى العالم ويفرضها قابلية العالم لإعطاء معنى، وذات تمكن؟ أو على العكس، نحن هنا بإزاء واقعة ضرورية من الناحية الوجودية والأنطولوجية ولماذا؟ إن

(١) الكتاب نفسه، ص١٦٥.

التأمل الفلسفي ينبغي عليه أن يتخلى عن «فلسفة اللغة» ابتغاء أن يرجع إلى «الأشياء نفسها، ليسألها ويتهيأ له أن ينمي جملة مسائل وتصورات واضحة»[٢].

ومن أبرز الملامح في كتابات هيدجر اهتمامه الهائل باشتقاق الكلمات، والتعمق المفرط في ذلك إلى حد قد يخيل إلى الإنسان معه أنه إنما يريد أن يستخلص الفكرة من الاشتقاق.

ذلك أن اللجوء إلى الاشتقاق يعني في العادة معرفة مختلف المعاني التي مرت بها الكلمة على توالي الأزمنة، وعلى تفاوت السياقات التي استعملت فيها. لكن هيدجر لا يقصد أبداً إلى هذا، حين يحتفل للاشتقاق كل هذا الاحتفال. إنما هو يصدر في هذا عن حقيقة آمن بها، ألا وهي أن تاريخ معاني كلمة ما هو تاريخ الوجود. ذلك أن كل تحليل للاشتقاق يؤدي بنا إلى المثول في حضرة الموجود. إذ الكلمة تكشف - من خلال هذا التاريخ الاشتقاقي - عن سلسلة من التحولات، ليست بالضرورة إفقاراً لها: «إن في تاريخ كل كلمة يتكشف تاريخ الوجود، لأن تاريخ الكلمات هو نفسه تاريخ الوجود. ومن وجهة النظر هذه، فإن الاشتقاق هو الطريق الوحيد للأنطولوجيا بوصفها إعادة بناء لتاريخ الوجود. ومع ذلك فإن كل تفكير يسعى لشمول تاريخ الوجود لا يضم في النهاية غير تاريخ الموجود في كليته وشموله، أعني تاريخ انفتاحات الوجود وتاريخ الحقيقة»[٣]. وتعدد المعاني وما بينها من روابط، في مجموع اشتقاقاتها، وسيلة للوصول إلى تاريخ الوجود.

إن الاشتقاق يعني الكلمة بمعانٍ عديدة ما كنا لنلتفت إليها لو أننا اقتصرنا على المعاني المحددة للكلمات. وثراؤها هذا نابع من كشفها للوجود وإيضاحها لمعانيه.

ويولي هيدجر الرابطة في القضية (وهي فعل الكينونة sein, to be, être الخ) عناية خاصة، لأن الرابطة ليست فقط تؤسس العلاقة بين الموضوع والمحمول، بل وأيضاً تضع الرابطة بين تركيب القضية وتركيب الحقيقة

(٢) هيدجر: «الوجود والزمان» ص١٦٦.

(٣) Gianni Vattimo: Essere, Storia e Linguaggio in Heidegger, p. 158. Torino, 1963.

الواقعية. وحتى في القضايا التي تبدو فيها الرابطة لا تؤدي وظيفة اثبات الوجود (مثل: العنقاء «يكون هو» طائر خالد) - فإنها تحيلنا إلى عالم يفترض فيه أن للموضوع موجوداً.

واللغة في أصلها ليست علامات، بل إشارات Zeigen أي أنها تشير، بأن تكشف عن شيء مستور. ولهذا فإن اللغة في أساسها شعر بالمعنى الاشتقاقي للمقابل اليوناني لكلمة شعر (= خلق، فعل، انتاج). وماهية اللغة تقوم في الوحدة بين التفكير والشعر.

و«فقط حيث توجد اللغة يوجد عالم»[1]. ولما كان التاريخ لا يصير ممكناً إلا في عالم فإنه حيث توجد اللغة يوجد التاريخ. «واللغة ليست أداة تحت التصرف، بل هي الحادث الذي يتصرف في الإمكان الأعلى لوجود الإنسان»[2].

الصلة بين المنطق والنحو:

وننتقل من هذه الاعتبارات الفلسفية العامة إلى النظر التحليلي في الصلة بين المنطق والنحو. وقد تعرضا لها تفصيلاً، سواء من الناحية التاريخية ومن الناحية المذهبية، في كتابنا: «المنطق الصوري والرياضي»[3] ولن نعيد هاهنا شيئاً مما قلناه هناك. وإنما نورد أمثلة تطبيقية للنظريات التي عرضناها هناك لمختلف المفكرين.

لقد تنبه ليبنتس إلى أهمية هذه المشكلة بكل وضوح، فقال: «إن اللغات هي أصدق مرآة للعقل الإنساني، وأن التحليل الدقيق لمعاني الكلمات يمكننا - خيراً من أي شيء آخر - من فهم عمليات العقل»[4]. وقد ترك لنا بعد وفاته كثيراً من الفصول التي تتناول تحليل الأشكال اللغوية من الناحية المنطقية. وقد نشر بعضها لوي كوتيرا.

(١) Heidegger: Erläuterungen zu Hölderlins dichtung, 2. Aufl., p. 35. Frankfort-am-Rhein, 1951.

(٢) المرجع السابق، ص٣٥.

(٣) عبد الرحمن بدوي: المنطق الصوري والرياضي، ص٣١ - ٤٣، القاهرة، الطبعة الأولى سنة ١٩٦٢ والطبعة الثالثة سنة ١٩٦٨.

(٤) (عند نهايته) Leibniz: Nouveaux Essais III, VII.

بيد أن أحداً بعد ليبنتس لم يهتم بهذا اللون من البحث، كما لاحظ كوتيرا Couturat. ذلك أن الفلاسفة لم يهتموا باللغة وصلتها بالفكر. ثم إن علماء اللغات، من ناحيتهم، قد تعلقت همتهم بالجانب المادي والفسيولوجي من اللغة، وهو علم الصوتيات Phonetique. وحتى في دراستهم لعلم المعاني semantique وهو الجانب الفكري من اللغويات، اهتموا أكثر ما اهتموا بالجزئيات، ويكاد يعد كل حكم تقدمي ضرباً من التجديف:

«إن الكلمات علامات على أفكارنا. إنها علامات، شأنها شأن سائر العلامات، ولكنها أيسر مما سواها، لأنها تكتب ويتفوه بها، وتدرك بالسمع والنظر، ويتوافر فيها كل شرائط العلامات: وأول هذه الشرائط هو التطابق المتواطىء بين العلامة والإدراك المعلم. ولكل إدراك علامة واحدة، ولكل علامة إدراك واحد. فهذا هو مبدأ التواطؤ، الذي بينه بوضوح كبير أوستڤلد Ostwald.

«وهذا المبدأ يبدو حقيقة مألوفة مقررة، لأنه بَيِّنٌ تماماً. لكن مداه يتضح، حين يأخذ المرء في تطبيقه على التحليل النقدي للغاتنا. إن كل تصور يجب أن يعبر عنه في اللغة بتعبير واحد أحد. ومبدأ الاقتصاد - بغض النظر عن المنطق - يقتضي ذلك. ومع ذلك فإن معنى الجمع يعبر عنه أربع مرات في العبارة التالية: «الأولاد الطيبون هم مطيعون»: وذلك في الاسم وصفته والضمير الدال على الرابطة (هم) والصفة المحمولة. وبالمثل نجد معنى المؤنث يعبر عنه ثلاث مرات في هذه الجملة: «الأم الطيبة مجتهدة»: أولاً في «الأم» (وكان ذلك كافياً) ومرتين في الصفتين (الصفة + المحمول). وكذلك فكرة الشخص في لغاتنا يعبر عنها مرتين: في الضمير (أو في الاسم) الذي يقوم مقام الفاعل، ثم في صيغة الفعل. وهنا يلاحظ المرء الأصل في هذه الاطنابات: إنه يقوم في تطور لغاتنا. واللغات القديمة، مثل اللاتينية، لم تكن في حاجة إلى ضمير فاعل إلى جانب الفعل[5]. بل الشخص واضح في شكل الفعل. لكن حينما ضعفت أشكال الفعل تدريجياً، أحس المرء بالحاجة إلى تحديد الإشارة إلى الشخص،

(٥) وهذا ينطبق أيضاً على اللغة العربية، فالأصل ألا يكون الضمير بارزاً، بل مستتراً: يكتب، أكتب، يكتبون. ولا نقول: هو يكتب، أنا أكتب، هم يكتبون، الخ.

فأضاف الضمير إلى الفعل، ومع ذلك احتفظ في نفس الوقت بكل أشكال الفعل ذات الدلالات على الشخص. كذلك نجد أن حروف الجر تحل - إلى مدى بعيد - محل أحوال الإعراب Cas، ومع ذلك نستمر في استعمال أحوال الإعراب مع حروف الجر. ومعنى هذا أننا نعبر عن الفكرة الواحدة مرتين. والآن قد صارت أحوال الإعراب في اللغات المنحدرة من اللاتينية إلى الزوال وحلت محلها حروف الجر. وهذه نهاية تطور منطقي.

«وكل هذا يفسر تماماً الاطنابات التي تبهظ كاهل لغتنا، ولكنه لا يبرر أبداً هذه الاطنابات من الناحية المنطقية. ويتبين من هذا أن المنطق الشعبي غير المشعور به، والذي يقوم عليه تطور لغتنا، يحمل في ذاته ميلاً عاماً للاستبعاد التدريجي للاستعمالات المزدوجة والتكرار الزائد. والمنطق الواعي يمسك بالتطور الطبيعي، من حيث أنه يقضي عليه.

«وبالعكس، ولكن على أساس نفس المنطق الباطن، تحاول لغتنا أن تخلق كلمات خاصة للتعبير عن بعض الامتثالات التي ليس لها بَعْدُ علاقة. فالاستفهام مثلاً ليس له تعبير حتى الآن في لغاتنا (مثلما نجد تعبيراً عن النفي، والشكل الخ)، فيما عدا تغيير ترتيب الكلام بتأخير الفاعل وهي عملية غير مؤكدة ولا ميسرة. ولهذا فإن كثيراً من اللغات فيها كلمات أو تعابير صاغتها من أجل التعبير عن هذه الفكرة بخاصة: فمثلاً في الانجليزية الكلمة do - وفي الدانيمركية الكلمة mon، وفي الفرنسية est-ce-que (ويندر أن يستعمل اليوم التعبير الذي مثل rêve-je ويستبدل به التعبير est-ce-que je rêve)، وفي اللغة[1] الفرنسية الدارجة تظهر أداة للاستفهام جيدة وهي ti-، فمثلاً J;ai ti couru j'sais-ti وذلك على غرار الغائب المفرد est-il venu. وهكذا نرى أن المنطق الباطن يسعى دائماً إلى استعمال مبدأ التواطؤ أو على الأقل أن يقترب منه. لكنه في هذا السبيل يعوقه دائماً الاستعمال والمنقول، أي نتائج التطور الذي جرى على مدى القرون، الذي تحمله كل لغة في داخلها. وحتى لغاتنا الحديثة ذات التطور العالمي يبهظ كاهلها بقايا الأحوال النفسية السابقة على التاريخ وعلى المنطق، التي أنتجت هذه اللغات. أنها تتخلص من هذه البقايا ببطء شديد وعلى نحو ناقص تماماً. وفقط في اللغة المصنوعة، التي تضرب صفحاً عن الماضي، يكون من الممكن استكمال مبدأ التواطؤ بكل دقة وتحقيق كل مقتضيات المنطق. ولا يتبين المرء مقدماً إلى أي مستوى من التبسيط يمكن رد النحو الخاص بمثل هذه اللغة، رغم أنها تقدم كل العناصر الضرورية للتعبير الدقيق عن الأفكار، وربما بنسبة أعلى مما تستطيعه لغاتنا المعتادة»[2].

ومبدأ التواطؤ هذا لا ينطبق فقط على الإعراب، بل ويمكن تطبيقه أيضاً على معاني الكلمات المفردة، وخصوصاً على حروف الجر وحروف العطف. وفي مثل هذه اللغة المصنوعة سيتجلى الوضوح والتدقيق، إذ سيكون لكل حرف نحوي معناه بينما نحن نرى في لغاتنا أن للحرف النحوي particule معاني عديدة واستعمالات مختلفة، مما يولد الغموض والخلط.

ويرى كوتيرا أن مبدأ التواطؤ هذا يخالف أكثر ما يخالف في مسألة الاشتقاق اللغوي. صحيح أنه يبدو في الظاهر أن مقتضيات المنطق مطبقة في اللغات الهندية الأوروبية، وذلك بأن يضاف إلى الجذور المعبرة عن المعاني بادئات prèfixes ولواحق suffixes تعبر عن علاقات محددة ثابتة، مثلاً Atrides: نسل أتريوس، Pelopides: نسل بلوبس، مما يؤذن بأن de - هي اللاحقة الدالة على النسل أو الذرية. لكن لو كانت لغاتنا منطقية لكانت اللواحق كلها ذوات أشكال ثابتة في الدلالة على المعاني المعينة، وفي هذه الحالة ستكون لها معانٍ ثابتة. بيد أن الأمر ليس كذلك في الواقع: إذ الواقع هو أن البادئة أو اللاحقة الواحدة تدل على معانٍ عديدة، وأن معنى واحداً يعبر عنه ببادئات ولواحق عديدة، بحيث لا يوجد تواطؤ أبداً. فمثلاً في الفرنسية: اللاحقة able في الكلمات potable, mangeable تدل على: «ما يمكن أن...» (يؤكل، يشرب)، ولكنها في الكلمات: estimable, admirable, aimable تدل على: «ما يجب على الإنسان أن..» يحبه، يعجب به، يحترمه). والعلامات الدالة على أصحاب الحِرَف عديدة: فهي iste

(١) وفي العربية تستعمل الكلمات: الهمزة، وأم وهل، ومن، وكم، وكيف، وأين، وأنى، ومتى، وأيان... فاللغة العربية هي أغنى اللغات بأدوات الاستفهام.

(٢) Louis Couturat: «Die Prinzipien der logik», in Encyclopädie der philosophichen Wissenschaften, erster Band: Logik, p. 193-195. Tübingen, Verlag B. Mohr, 1912.

في الكلمات، pianiste, artiste, dentiste وهي ier في الكلمات Bott-ier, charpent-ier, serrur-ier وهي -on في الكلمات charr-on, forger-on وهي en في praticien, pharmacien الخ. واللاحقة الواحدة تستعمل في معانٍ متباعدة جداً، فمثلاً اللازمة ier, ـ تدل على الإناء أو الحاوي للشيء في الكلمات plum-ier, encr-ier وعلى الحرفة مثل cordonn-ier وcharpentier. واللازمة ien تدل على التخصص في العمل والمهنة مثل coméd-ien وgrammair-ien وعلى المقيم في مكان، مثل: Egyptien, Brésilien, Parisien.

ويناظر البادئات واللواحق في اللغات الهندية الأوروبية صيغ الأفعال في العربية:

١ ـ فَاعَلَ: (أ) يدل على الفعل المتبادل بين طرفين: مثل ضاربه، وخاصمه، وحاربه.

(ب) بمعنى فعَل، مثل قاتلهم الله: أي قتلهم، ومثل: سافر الرجل.

(جـ) بمعنى فعّل، نحو: ضاعف الشيء.

٢ ـ تفاعل: (أ) يدل على الفعل المتبادل بين الاثنين أو بين الجماعة، مثل: تجادلا، تناظروا.

(ب) وعلى الفعل الصادر عن شخص أو شيء واحد، مثل: تراءى له.

(جـ) وبمعنى: أظهر، نحو: تغافل، تجاهل، تمارض ـ إذا أظهر غفلة، وجهلاً، ومرضاً.

٣ ـ استفعل: (أ) بمعنى التكلف، نحو استعظم، أي تعظم، واستكبر: أي تكبّر.

(ب) وبمعنى الاستدعاء والطلب: نحو استطعم، واستسقى، واستوهب.

(جـ) وبمعنى فعل ـ نحو: استقرَّ، أي: قرَّ.

(د) وبمعنى صار ـ نحو: استنوق الجمل، واستنسر البغاث (أي صار نسراً أو شبيهاً به).

٤ ـ افتعل: (أ) بمعنى فعل ـ نحو: اشتوى، أي شوى، اقتنى، أي قنى، اكتسب ـ أي كسب.

(ب) ويكون لحدوث صفة ـ نحو: افتقر، افتتن، أي حدث له فقر، وحدث له فتنة.

٥ ـ تفعّل: (أ) يكون بمعنى فعّل ـ نحو: تخلصه، إذا خلّصه.

(ب) وبمعنى التكلف ـ نحو: تشجع (تكلف الشجاعة)، تجلد (تكلف الجلد)، تحلم (أي تكلف الحلم).

(جـ) وبمعنى اتخذ ـ نحو: توسد التراب (اتخذه وسادة)، تبنى فلاناً (اتخذه ابناً).

(د) وبمعنى تجنب ـ نحو: تحرَّج، تأثم، تهجد (أي تجنب: الحرج، والإثم، والهجود أي النوم).

(هـ) التمهل في الفعل ـ نحو: تجرَّع، تبصّر، تسمّع، تفهّم، أي تمهل في فعل هذه الأمور.

(و) صار كذا ـ نحو: تمرّأ الرجل (أي صار ذا مروءة)، تأيمت المرأة (صارت أيما).

(ر) بمعنى استفعل ـ نحو. تنجّزه (أي استنجزه، طلب منه إنجازه).

(ح) اعتقد أنه كذا ـ نحو: تعظمه (أي اعتقد أنه عظيم).

(ط) بمعنى فعل ـ نحو: تهيّب (أي هاب)، تظلمه (أي: ظلمه)[1].

ونجتزىء بهذه الأمثلة، وهي تدل على أن أبنية الأفعال تدل على معانٍ مختلفة جداً، وفي بعض الأحيان تكون متعارضة أو متناقضة في الصيغة أو البنية الواحدة: فالصيغة «تفعل» تدل على الاتخاذ كما تدل على التجنب، والصيغة: «أفعل» تدل على الصيرورة (نحو: أطفلت المرأة، صارت ذات طفل، ألحم الرجل، صار ذا لحم)، وعلى السلب (مثل: أشكيته ـ أزلت شكايته، أزجه ـ أزال منه الزج، أعجمته ـ أزلت عجمته).

وهذا يدل أبلغ دلالة على مجافاة الاشتقاق اللغوي

---

(١) راجع في هذا: الثعالبي «فقه اللغة وسر العربية»، ص٣٤٠ ـ ٣٤٢، القاهرة سنة ١٩٥٤، السيوطي: «همع الهوامع» جـ٢ ص١٦١ ـ ١٦٢، القاهرة سنة ١٣٢٧هـ، ابن الحاجب: «الشافية من علمي الصرف والخط» جـ٢، ص٤٠ وما يتلوها، ابن قتيبة: «أدب الكاتب» ص٣٤٥ وما يتلوها، القاهرة ١٣٤٦هـ، ابن جني: «المنصف» جـ١ ص٩٠ وما بعدها.

للمبدأ الأساسي الذي يقوم عليه المنطق، وهو مبدأ عدم التناقض. وقد تميزت اللغة العربية بباب لا نجده في اللغات الأخرى - حسب علمنا - وهو «تسمية المتضادين باسم واحد»، وهو من أعجب خصائصها، لأنه انتهاك فاضح لمبدأ عدم التناقض الذي هو الأصل الذي ينبني عليه كل تفكير منطقي سليم. وكما قال الثعالبي أن ذلك من سنن العرب المشهورة، كقولهم: الجون: للأبيض والأسود - والقروء: للاطهار، والحيض - الصريم: لليل، والصبح - والحيلولة: للشك واليقين. . - والند: المثل والضد، وفي القرآن: «وتجعلون لله أنداداً» على المعنيين. - والزوج: الذكر، والأنثى. - والقانع: السائل، والذي لا يسأل، والناهل: العطشان، والريان»[١].

وقد خص السيوطي باب الأضداد بفصل طويل ممتاز في كتابه «المزهر» (جـ١ ص٣٨٧ - ٤٠٢، القاهرة ط٤، سنة ١٩٥٨م) استوعب مختلف الآراء في هذه الظاهرة الفذة. لقد حار علماء العربية في تفسيرها: فقال البعض إنها من الألفاظ المشتركة équivoques، «والمشترك يقع على شيئين ضدين، وعلى مختلفين غير ضدين: فما يقع على الضدين: كالجون، وجلل، وما يقع على مختلفين غير ضدين: كالعين» (جـ١ ص٣٨٧). وأشار ابن فارس في «فقه اللغة» إلى إنكار ناس لهذه الظاهرة فقال: «من سنن العرب في الأسماء أن يسموا المتضادين باسم واحد، نحو الجون: للأسود، والجون: للأبيض. قال: وأنكر ناس هذا المذهب وأن العرب تأتي باسم واحد لشيء وضده»[٢]. ويقول إنه جرد كتاباً لذكر ما احتج به أصحاب هذا الرأي، ولكنه لم يصلنا. وعلى كل حال فهذا يدل على أن هذه الظاهرة بدت غريبة أو مستحيلة.

وكان من شأن مبدأ التواطؤ أن يجعل البادئة أو اللاحقة الواحدة (في اللغات الهندية الأوروبية) أو الصيغة الواحدة (في اللغة العربية) دالة على معنى واحد: فلصاحب المهنة تستعمل لاحقة، وللحاوي للشيء لاحقة خاصة، وللمقيم في المكان لاحقة خاصة، وهكذا. فمثل هذه اللغة المصنوعة على هذا النحو، ستكون - هكذا يرى كوتيرا - أوضح وأكثر منطقية، وأشد انتظاماً من أية لغة من لغاتنا المعتادة الطبيعية. صحيح أنها ستكون صناعية، لكن سيكون شأنها شأن الأسامي الكيماوية، والمصطلحات الفنية في الطب أو النبات أو سائر العلوم.

وفي اشتقاق اللغات الهندية الأوروبية يضطر المرء إلى وضع تمييز أساسي بين صنفين من الكلمات: الجذور الإسمية، وهي التي تدل على ماهيات، ثم الجذور الفعلية، وهي التي تدل على نشاط أو أحوال أو إضافات. وهذا التمييز يناظر في جملته التقسيم إلى أصناف (أو تصورات) وإلى إضافات relations. والأخيرة تنشىء الأفعال مباشرة، بينما الأولى تولّد الأسماء، أعني الأسماء والصفات في النحو. والعلاقة وثيقة جداً بين الاسم والصفة: ففي الفرنسية مثلاً: (une) blonde, (une) belle, (un) veuf, (n) aveugle, (un) avare وفي العربية يكفي للانتقال من الصفة إلى الاسم مجرد إضافة «أل» التعريف (الـ)جميل، (الـ)باحث، (الـ)فاصل، الخ - أما الجذور الفعلية فتؤلف صنفاً محدوداً في اللغة الفرنسية، مثل: aimer, courir, parier, dormir. ومن الممكن تحويلها إلى أسماء فنقول على التوالي: amour, course, parole, sommeil. بيد أن هذه الأسماء إنما تعبر عن «واقعة» النوم، الكلام، الخ، أي أنها تحيل النشاط إلى موضوع أو تصور فتفقده صفة الفعل. لكن للغة العربية، شأنها في هذا شأن اللغة الألمانية، ميزة كبرى على اللغة الفرنسية في هذا الباب: وهي أننا في اللغة العربية (كما في الألمانية) نستطيع أن نحيل أي مصدر إلى اسم، بينما لا نستطيع ذلك في الفرنسية، إلا في أحوال محددة، مثل le boire, le dormir, le manger لكنه لا تستطيع أن تقول le couronner, le supporter, le pencher, le saluer بينما نظائرها في العربية والألمانية موجودة. ومن هنا تضطر الفرنسية في مثل هذه الأحوال إلى استعمال جمل طويلة للدلالة على ما تعبر عنه العربية والألمانية بلفظ واحد، وذلك باستخدام العبارة ..le fait de متلوة بالفعل المراد تحويله إلى اسم.

ولهذا فإني عانيت صعوبة شديدة في التعبير بالفرنسية عن كثير من المعاني الواردة في مذاهب

---

(١) الثعالبي: «فقه اللغة» ص٣٤٨ - ٣٤٩، القاهرة سنة ١٩٥٤.

(٢) السيوطي: «المزهر» جـ١ ص٣٨٧.

المتكلمين المسلمين، إذ تقوم هذه المعاني على مصادر محولة إلى أسماء، وهو أمر لا يتم في الفرنسية إلا بالنسبة إلى عدد محدود بالسماع والاستعمال. ومثل هذه الصعوبة عاناها الفلاسفة والكتاب الفرنسيون الذين يكتبون في الفلسفة الوجودية، لأنها ـ لدى الفلاسفة الوجوديين الألمان ـ تستخدم كثيراً المصادر المحولة إلى أسماء.

(das) Existieren, (das) Möglich-sein, (das) Raumgeben, (das) Betroffenwerden, (das) Bewendenlassen

كذلك نجد صعوبة بالغة في اشتقاق الفعل من الاسم في اللغات الهندية الأوروبية، ويتم الأمر على خلاف كل منطق. فلننظر مثلاً في الأفعال الستة الآتية، المشتقة من أسماء:

(a) Patronner = être patron

(b) aveugler = rendre aveugle

(c) plumer = enlever les plumes

(d) fleurir = produire des fleurs, garnir de fleurs

(e) saler = ajouter du sel

(f) couronner = orner d'une couronnne

ومن هذه الأمثلة يتبين كيف أن اشتقاق اسم من فعل في اللغة الفرنسية مثلاً يؤدي إلى معانٍ متباينة أشد التباين، هي على التوالي: a) صار كذا، b) جعله كذا، c) نزع منه كذا، d) أنتج كذا، e) أضاف كذا f) زيّنه بكذا. فما أشد تباين هذه المعاني، رغم أن طريقة الاشتقاق واحدة فيها كلها! وليس أشد من هذا انتهاكاً لمبدأ التواطؤ، وبالتالي للمنطق. لقد كان المنطق يقضي بأن يكون المدلول واحداً لكل فعل مشتق على هذه الطريقة. ونظائر هذا في اللغة العربية، الصيغة: «فعّل» (بتشديد العين) فهي تدل على:

(أ) جعله كذا ـ في كلمات مثل: بغّض، شبّه، سوّد، حرّك، مزّق.

(ب) زينه بكذا ـ في كلمات مثل: توّج، نصّب، وفّر، زوّد.

(جـ) صار كذا ـ في كلمات مثل: برّز (في كذا)، عمّر (صار ذا عمر طويل).

(د) فعل كذا: حمّد (فعل الحمد)، أوّل (فعل التأويل)، صرّح (قال قولاً صريحاً).

(هـ) التكثير ـ في مثل: غلّق (الأبواب)، ذبّح (الأبناء).

(و) التقصير ـ في مثل: فرّط.

(ز) نسبه إلى كذا ـ في مثل: ظلّمه (نسبه إلى الظلم)، جهّله (نسبه إلى الجهل). وكذلك الحال في سائر أبنية الأفعال، كما ذكرنا من قبل.

وقد لاحظ السيوطي أن اشتقاق الأفعال من الأسماء، أو على حد تعبيره: من الجواهر، قليل جداً في العربية. قال: «اشتقاق العرب من الجواهر قليل جداً.. ومن الاشتقاق من الجواهر قولهم: استحجر الطين، واستنوق الجمل»[(١)].

ولصياغة الفعل من الاسم، كان العرب في الغالب يتبعون ما يلي:

١ ـ تجريد الاسم من الحروف الزائدة.

٢ ـ ثم صياغة الحروف الباقية بعد ذلك بصيغة من صيغ الأفعال، دون تقيد بأنواع منها: إذ نجد الأوزان كلها: فعل (برق)، فعّل (توّج)، تفعّل (تمذهب)، افتعل (استاف)، استفعل (استحجر)، تفعلل (تمنطق، أي درس المنطق وصار عالماً به)، انفعل (اعتزل ـ صار على مذهب المعتزلة)، أفعل (أنجد ـ سار في نجد) وهكذا.

من هذه الشواهد كلها يتبين أن لغاتنا العادية لا تساير المنطق في كثير من الأوضاع، بل قد تذهب أحياناً إلى حد الانتهاك العمدي الصريح لمبادىء العقل، كما رأينا.

ومن هنا دعا البعض، مثل كوتيرا، إلى إيجاد لغة صناعية للعلم، نتخلص فيها من كل ألوان المخالفات للمنطق، التي أتينا على ذكرها، لغة تتسم بالوضوح، والمنطقية، واتباع مبدأ التواطؤ باستمرار في كل تراكيبها

(١) السيوطي: «المزهر في علوم اللغة وأنواعها» جـ١ ص٣٥٠، الطبعة الرابعة سنة ١٣٧٨هـ ـ سنة ١٩٥٨م بالقاهرة.

واشتقاقاتها وتكوين المشتقات فيها من الجوامد؛ لغة، فضلاً عن ذلك، تكون أسهل من أية لغة عادية، ويسهل على الغالبية العظمى من الناس تعلمها، فتصبح أداة دقيقة للتفاهم الدولي. وكما قال هـ. شوخرت H. Schuchardt إن اللغة الدولية صارت حاجة ملحة للعلم، وللحياة العملية. ثم ـ هكذا يقول كوتيرا ـ «أليست اللغة العلمية في غالبيتها لغة مصنوعة؟ أليس كل علم مضطراً، خلال تطوره، إلى صنع لغته الخاصة به؟ إن مثل هذه اللغة تتجاوب مع أسمى حاجات العقل، ومع مطالب الحياة المعتادة؛ إنها تسعى إلى تحقيق المثل الأعلى للغة الإنسانية، وبإزائها ستكون لغاتنا المعتادة محاولات غامضة مشوشة، إن صدقت هذه الجملة العميقة التي تقول: «ما أرادته اللغة حطمته اللغات». وهل في وسع امرىء أن يشك في أن اللغات لم تحقق المثل الأعلى من اللغة إلا على نحو ناقص كل النقص؟ إن اللغة، التي ظلت ردحاً طويلاً ينظر إليها بعض العلماء برهبة مستعبدة صوفية، ما هي إلا أداة من أدوات الفكر، ومن حق الفكر أن يشكلها ويعدل فيها حسب حاجاته وما ييسر له علمه. وإذا كان البحث في اللغات يعلمنا كيف تكونت اللغات في الواقع وتطورت، فإن من شأن المنطق أن يبين كيف ينبغي أن تكون اللغة من أجل أن تكون تعبيراً صادقاً عن التفكير. صحيح أن الملاحظة والتحليل الدقيق لأشكال اللغة يلقيان الضوء على عمليات التفكير. لكن للعقل الإنساني الحق في أن يحسن هذه الأداة كما يحسن سائر الأدوات التي يستعملها، حتى تؤدي الغرض منها على أكمل وجه.

«وعلى هذا النحو يستطيع المنطق، مثل سائر العلوم، أن يطبق تطبيقاً عملياً، بأن يعمل على إيجاد ونشر لغة منطقية دولية، تؤدي دورها في تقدم الحضارة»[1].

وبهذه الآمال العريضة ختم كوتيرا بحثه عن العلاقة بين اللغة والمنطق. لكنها إن تحققت إلى حد كبير في الرياضيات وفي العلوم الفيزيائية والكيماوية والحيوية، فلا تزال اللغات العادية تتأبى على هذا المنطق وعلى إنشاء نحو عقلي خاضع للمنطق.

(١) البحث المذكور ص٢٠١.

ونحن في كتابنا «المنطق الصوري والرياضي» قد استعرضنا تاريخ المحاولات التي بذلت لإيجاد النحو العقلي سواء لدى اليونان، ولدى الأوروبيين في العصر الحديث، وأشرنا إشارة إجمالية للمحاولات التي تمت بالنسبة إلى النحو العربي. ولنورد هاهنا شواهد على ما بذله النحاة العرب في هذا السبيل.

إن النحاة العرب قد أقاموا أدلة النحو على ثلاثة: نقل، وقياس، واستصحاب حال.

«والنقل هو الكلام العربي الفصيح المنقول بالنقل الصحيح، الخارج عن حد القلة إلى حد الكثرة. فخرج عنه إذن ما جاء في كلام غير العرب من المولدين، وما شذ من كلامهم، كالجزم بـ «لن»، والنصب بـ «لم». قرىء في الشواذ «ألم نشرح..» بفتح الحاء، وكالجر بـ «لعل» كما في: «لعل أبي المغوار منك قريب».

وقال: علَّ صروف الدهر أو دولاتها.

وكنصب بعضهم جزئي: «لعل» و«ليت» قال:

يا ليت أيام الصبا رواجعا»[2].

والنقل ينقسم إلى تواتر، وآحاد. والتواتر هو لغة «القرآن الكريم وما تواتر من ألسنة وكلام العرب. وهذا القسم دليل قطعي من أدلة النحو يفيد العلم»[3]. واشترطوا للنقل شروطاً: من حيث عدد النقلة والعدالة.

أما القياس فهو حمل فرع على أصل لعلة، وإجراء كلم الأصل على الفرع، أو هو «إلحاق الفرع بالأصل الجامع». ولا بد في كل قياس من أربعة أشياء: أصل، وفرع، وعلة، وحكم. وذلك مثل أن تركب قياساً في الدلالة على رفع ما لم يسم فاعله، فتقول: «اسم أسند الفعل إليه مقدماً عليه، فوجب أن يكون مرفوعاً، قياساً على الفاعل». فالأصل: هو الفاعل، والفرع: هو ما لم يسم فاعله، والعلة الجامعة هي: الإسناد، والحكم هو: الرفع. والأصل في الرفع أن يكون للأصل الذي هو الفاعل، وإنما أجري على الفرع الذي هو: ما لم يسم فاعله ـ بالعلة الجامعة، التي هي الإسناد. وعلى هذا

(٢) ابن الأنباري (المتوفى سنة ٥٧٧هـ): «لمع الأدلة» ص٨١ ـ ٨٢. دمشق، سنة ١٩٥٧م.

(٣) الكتاب نفسه، ص٨٣.

النحو تركيب كل قياس من أقيسة النحو»[1].

والنحو كله قياس، كما قال ابن الأنباري، ولهذا قيل في تعريف النحو أن «النحو علم بالمقاييس المستنبطة من استقراء كلام العرب. فمن أنكر القياس، فقد أنكر النحو. ولا نعلم أحداً من العلماء أنكره لثبوته بالدلائل القاطعة والبراهين الساطعة»[2].

والذين أنكروا القياس في النحو اعترضوا بما يلي:

١ ـ لو جاز حمل الشيء على الشيء بحكم الشبه، لما كان حمل أحدهما على الآخر بأولى من صاحبه: فإنه ليس حمل الاسم المبني ـ لشبه الحرف على الحرف في البناء ـ بأولى من حمل الحرف ـ لشبه الاسم على الاسم في الإعراب. وكذلك ليس ترك التنوين فيما لا ينصرف ـ لشبه الفعل ـ بأولى من تنوين الفعل لشبه الاسم». (الكتاب نفسه، ص١٠٠).

وبعبارة أوضح: إذا كنتم مثلاً تمنعون من الصرف بعض الأسماء لشبهها بالفعل، فلماذا لا تنونون الفعل بشبهه بالاسم ـ ما دام الأمر أمر مشابهة؟

ويجيب ابن الأنباري على هذا الاعتراض بقوله أنه ظاهر الفساد، «لأن الاعتبار في كون أحدهما محمولاً على الآخر أن يكون المحمول خارجاً عن أصله إلى شبه المحمول عليه، فالمحمول أضعف لخروجه عن أصله إلى شبه المحمول عليه، والمحمول عليه أقوى لأنه لم يخرج عن أصله إلى شبه المحمول. فلما وجب حمل أحدهما على الآخر، كان حمل الأضعف على الأقوى، أولى من حمل الأقوى على الأضعف. وعلى هذا يخرج ما ذكرتموه من حمل الاسم على الحرف في البناء، دون حمل الحرف على الاسم في الإعراب. وذلك أن الاسم لما خرج عن أصله قوي في بابه. فلما وجب حمل أحدهما على الآخر، كان حمل الاسم على الحرف في البناء ـ لضعفه في بابه ونقله عن أصله ـ أولى من حمل الحرف على الاسم في الإعراب لقوته في بابه وعدم نقله عن أصله. وكذلك أيضاً ما لا ينصرف: لما خرج عن أصله إلى شبه الفعل من وجهين، ضعف في بابه. والفعل لما يخرج عن أصله قوي في بابه. فلما وجب حمل أحدهما على الآخر ـ كان حمل ما لا ينصرف على الفعل في حذف التنوين ـ لضعفه في بابه وخروجه عن أصله ـ أولى من حمل الفعل على الاسم في دخول التنوين لقوته في بابه وعدم نقله عن أصله». (ص١٠١ ـ ١٠٢).

٢ ـ «إذا كان القياس حمل الشيء على الشيء بضرب من الشبه، فما من شيء يشبه شيئاً من وجه إلا ويفارقه من وجه آخر، فإن كان وجه المشابهة يوجب الجمع، فوجه المفارقة يوجب المنع. وليس مراعاة ما يوجب الجمع ـ لوجود المشابهة ـ بأولى من مراعاة ما يوجب المنع لوجود المفارقة. فإن: ما لم يسمَّ فاعله، وإن أشبه الفاعل من وجه، فقد خالفه وفارقه من وجه. فإن كان وجه المشابهة يوجب القياس، فوجه المفارقة يوجب منع القياس» (ص١٠٠ ـ ١٠١).

ويرد ابن الأنباري على هذا الاعتراض بقوله: «إنما يجب القياس عن اجتماعهما في معنى خاص، وهو معنى الحكم، أو ما يوجب غلبه الظن. والافتراق الذي ذكرتموه إنما هو افتراق لا في معنى الحكم، أو ما يوجب غلبة الظن. والافتراق لا في معنى الحكم ولا ما يوجب غلبة الظن لا يؤثر في جواز الجمع. وعلى هذا يخرج ما مثلتم به من قياس ما لم يسمَّ فاعله على الفاعل في الرفع فإنه وإن كان يشابهه من وجه ويفارقه من وجه، إلا أن الوجه الذي يوجب القياس من المشابهة ـ أولى من الوجه الذي يمنع من جواز القياس من المفارقة، وذلك أن المعنى الموجب للقياس من المشابهة هو الإسناد، وهو المعنى الخاص الذي هو معنى الحكم في الأصل. وأما المعنى الذي يوجب منع القياس من المفارقة فليس بمعنى الحكم ولا له أثر في الحكم بحال. فلهذا كان قياس ما لم يسمَّ فاعله على الفاعل في الرفع أولى من منعه» (١٠٣ ـ ١٠٤).

٣ ـ «لو كان القياس جائزاً، لكان ذلك يؤدي إلى اختلاف الأحكام، لأن الفرع قد يأخذ شبهاً من أصلين مختلفين إذا حمل على كل واحد منهما وجد التناقض في الحكم. وذلك لا يجوز، فإن «إن» الخفيفة المصدرية «شبه» «أنَّ» المشددة من وجه، وتشبه «ما» المصدرية من وجه، «وأنَّ» المشددة معملة، «وما» المصدرية غير معملة. فلو حملنا «أن» الخفيفة على «أنَّ» المشددة في العمل وعلى «ما» المصدرية في ترك العمل، لأدى ذلك

(١) الكتاب نفسه، ص٩٣.

(٢) الكتاب نفسه، ص٩٥.

إلى أن يكون الحرف الواحد معملاً وغير معمل في حال واحدة. وذلك محال» (ص١٠١).

ويرد ابن الأنباري على هذا الاعتراض بقوله: «هذا ظاهر الفساد أيضاً، لأنه لا يمكن أن يلحق بهما، وإنما يُلحق بأقواهما وأكثرهما شبهاً: لأنه لا يتصور أن يستويا من كل وجه، بل لا بد أن يزيد أحدهما على الآخر، فلا يؤدي ذلك إلى تناقض الأحكام. وعلى هذا يخرج ما مثلتم من حمل «أن» الخفيفة المصدرية على «أنَّ» المشددة المصدرية في العمل وعلى «ما» المصدرية في ترك العمل. فإن «أن» الخفيفة، وإن أشبهت «أنَّ» المشددة في المصدرية، كما أشبهت «ما» في المصدرية، إلا أن شبهها لـ «أنَّ» المصدرية أكثر من شبهها لـ «ما» المصدرية، لأنها أشبهتها لفظاً ومعنىً، وإن كان لفظها ناقصاً مخففاً» (ص١٠٤).

ويلاحظ على هذه الاعتراضات والردود عليها أنها تقوم كلها على أدلة عقلية، مما يدل على المدى الذي ذهب إليه تغلغل النزعة العقلية في تفسير القواعد النحوية. والواقع أن كتاب «لمع الأدلة» لأبي البركات عبد الرحمن كمال الدين بن محمد الأنباري (المتوفى سنة ٥٧٧هـ) يقدم نماذج جيدة للنحو العقلي الموغل في التحليل الذي وصل إليه النحو العربي في القرن السادس.

لقد أنشأ النحويون العرب علماً تمهيدياً للنحو، سموه «أصول النحو»، يناظر تماماً «علم أصول الفقه» بالنسبة إلى الفقه. والغرض من «أصول النحو» بيان الأصول العقلية التي انبْت عليها القواعد النحوية.

ولابن الأنباري في هذا الباب اليد الطولى، خصوصاً في كتابه «أسرار العربية»[١]. ومن بعده جاء السكاكي في «مفتاح العلوم» فحرص على بيان الأسباب العقلية للقواعد النحوية والأوضاع اللغوية. فهو في خاتمة باب «علم النحو» مثلاً «يتعرض لبيان علة وقوع الإعراب في الكلم»، وعلة كونه في الآخر، وعلة كونه بالحركات أصلاً، وعلة كونه في الأسماء أصلاً، وعلة كون السكون للبناء أصلاً، وعلة كون الفعل في باب العمل أصلاً، وعلة توزيع الرفع والنصب والجر، وعلة أنواع الإعراب المختلفة[٢]. وسيواصل السعي في هذا المضمار موفق الدين بن يعيش (المتوفى سنة ٤٦٣هـ) وذلك في شرحه على كتاب «المفصل» للزمخشري، وهنا نجد صورة كاملة لنحو عقلي للغة العربية.

لكن المتتبع لتعليلات هؤلاء النحويين لقواعد النحو والصرف ولحركات الإعراب، بل وللتفسير العقلي للشواذ الواردة على هذه القواعد يشعر بأن الكثير منها مفتعل، لكنها محاولة على كل حال لإيجاد نحو عقلي ولبيان ما في قواعد العربية من منطق.

خاتمة:

والآن، إذا أردنا أن نلخص النتائج التي وصلنا إليها من خلال هذا الاستعراض للنظريات المختلفة المتعلقة بالصلة بين المنطق واللغة بوجه عام ـ لقلنا:

١ ـ إن اللغة وإن كانت أداة ا لفكر، فإنها لا تخضع دائماً لمبادئه، بل تكسرها أحياناً عن عمد، وأخرى عن تطور غير واعٍ.

٢ ـ إن المحاولات العديدة لإيجاد نحو عقلي، أو لتعليل التراكيب والقواعد اللغوية والنحوية بطريقة عقلية، لم تفلح في «تعقيل» اللغة تعقيلاً تاماً، إذ لا بد من أن نخلي هامشاً واسعاً للمنقول الجماعي غير الواعي، إلى جانب القياس العقلي والتطبيق المنطقي.

٣ ـ إنه لا بد من التفرقة بين اللغة المعتادة، واللغة العلمية: الأولى طبيعية وبالتالي تتأبى أحياناً على الدخول في القوالب العقلية الدقيقة، بينما اللغة العلمية لغة صناعية (أو مصنوعة) ولهذا فإنها تلتزم بالمبادىء المنطقية.

٤ ـ إنه إذا كان لنا أن ننشى لغة مثالية فلا بد أن تقوم على مبدأين: مبدأ التطواطؤ Eindeutigkeit أي: العلامة الواحدة للمعنى الواحد، ومبدأ القلب الذي يقول إن كل اشتقاق للمعنى يجب أن يقابله اشتقاق للشكل، أعني إضافة أو حذف عنصر في الكلمة، فهذا هو معنى مبدأ القلب principe de reversiblité: وعلى هذين

(١) ابن الأنباري «أسرار العربية»، نشرة بهجة البيطار، دمشق، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق.

(٢) أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر السكاكي (المتوفى سنة ٦٢٦هـ): «مفتاح العلوم» ص٦٦ ـ ٧٦ القاهرة سنة ١٩٣٧.

المبدأين قامت محاولات إيجاد لغة دولية تتوافر فيها كل هذه الخصائص. بيد أنها لم تفلح حتى الآن في فرض نفسها. وإنا لنجد في «معجم الفلسفة» لأستاذنا لالاند Lalande عند نهاية كل مصطلح فلسفي جذراً دولياً لهذا المصطلح، وفيما عدا هذا التطبيق لا نكاد نجد تطبيقاً آخر. وبالجملة فإن هذه الفكرة المثالية قد ضاعت وذهبت بذهاب أصحابها، شأن كل الأحلام النبيلة التي حالت بعقول المفكرين.

٥ ـ وإنه ـ إلى أن تتم محاولة هذه اللغة الدولية ـ فمن الممكن العمل على تطبيق هذه الفكرة على كل لغة، بالقدر الذي تسمح به روح هذه اللغة ودرجة تطورها. صحيح أن هذا من شأنه أن يباعد بين الأوضاع التقليدية، بما فيها من شواذ كثيرة، وبين الأوضاع الجديدة المنطقية. ولكن هذا الأمر لا قيمة له بالنسبة إلى الفوائد العديدة جداً من صياغة قواعد اللغة على أساس ذينك المبدأين: مبدأ التواطؤ، ومبدأ القلب. وليكن ذلك فاصلاً بين عهدين في تطور اللغة الواحدة: اللغة القائمة على الاستعمال والتقليد والنقل، واللغة القائمة على المنطق الدقيق.

إن قيمة اللغة هي في قدرتها على التعبير المحكم الدقيق عن المعاني والأفكار، وليست في كثرة مترادفاتها، ولا في وجود أضداد بها، ولا في تأبيها على القواعد المحكمة الثابتة. واللغة أداة، والأداة ينبغي ألا تتحول إلى غاية، ولا أن تتعارض مع سيدها ـ وهو الفكر أو المنطق.

لمبرت

Lambert (Johann Heinrich)

(1728 - 1777)

رياضي وفلكي وفيلسوف ألماني.

ولد في ٢٦ أغسطس ١٧٢٨ في ملهوز (الألزاس). وتوفي في برلين في ٢٥ سبتمبر ١٧٧٧.

ولد في أسرة رقيقة الحال. ولهذا اضطر إلى ترك المدرسة وهو في الثانية عشره من عمرة ليساعد أباه الذي كان خياطاً. لكن التعليم الأولي الذي حصله بالإضافة إلى تعلم اللغة الفرنسية واللاتينية، كان كافياً كي يواصل التعلم بدون معلّم. فكان دؤوباً على تحصيل العلم. ولحُسْن خَطّه في الكتابة، عُيّن كاتباً في مصانع الحديد في سبوا Seppois وهو في الخامسة عشرة من عمره. وبعد ذلك بعامين صار سكرتيراً ليوهان رودلف ايزلين Iselin، محرّر «جريدة بازل» Baslër Zeitung والأستاذ بعد ذلك للقانون في جامعة بازل. فأتاح له ذلك الفرصة لمواصلة دراساته في الرياضيات والفلسفة والعلوم الطبيعية.

يقول عن نفسه في رسالة من رسائله: اشتريت كتباً لأتعلم المبادىء الأولية في الفلسفة. وكان الهدف الأول من محاولتي هو تحصيل الوسيلة كيما أكون كاملاً وسعيداً. وأدركت أن الإرادة لا يمكن إصلاحها قبل تنوير العقل فاطلعت على كتاب: «في قوى العقل الإنساني» (تأليف كرستيان ڤولف)؛ وكتاب «البحث عن الحقيقة» تأليف مالبراش؛ وكتاب «إفكار العقل الإنساني» تأليف جون لوك (ولعله يقصد كتاب لوك: «بحث في الفهم الإنساني»). وزوّدتني العلوم الرياضية، خصوصاً الجبر والميكانيكا، بأمثلة واضحة وعميقة لتأييد القواعد التي تعلمتها: وهكذا صار في وسعي النفوذ في علوم أخرى على نحو أسهل وأعمق، وأن أشرحها للآخرين أيضاً. صحيح أنني كنت شاعراً بافتقاري إلى التعليم الشفوي، لكنني حاولت التعويض عن هذا بمزيد من الاجتهاد والمثابرة، والآن وصلتُ ـ بعون الله ـ إلى النقطة التي أستطيع با أن أقدم إلى سيدي وسيدتي ما تعلمته».

وفي سنة ١٧٤٨ أصبح لمبرت معلماً خصوصياً في مدينة خور Ghur (شرقي سويسرا) في بيت الكونت بطرس فون ساليس Petrus vun salis الذي كان سفيراً لدى البلاط الإنجليزي وكان متزوجاً من سيدة انجليزية. فقام لمبرت بالتدريس الخصوصي لثلاثة أولاد من أسرة ساليس. وبقي لمبرت في هذه الوظيفة طوال عشر سنوات. واستفاد خلالها من المكتبة الكبيرة التي كان يملكها آل ساليس. كذلك تعرّف إلى بعض أصدقاء هذه الأسرة النبيلة التي لا تزال ذريتها قائمة حتى اليوم في سويسرا.

وفي خلال هذه المدة التي قضاها في خور وضع الأساس لإنتاجه العلمي راح يكتب «مذكرات شهرية» Monatsbuch بدأها في سنة ١٧٥٢ واستمر يواصلها حتى وفاته. وكان يكتبها شهراً بعد شهر. وقام برصد

فلكي وصنع أجهزة للتجريب العلمي.

وعلت حينئذ شهرته: وصار عضواً في جمعية خور الأدبية، وفي الجمعية العلمية في بازل. وبطلب من هذه الجمعية الأخيرة قام بأرصاد فلكية، كتب تقارير عنها في سنة ١٧٥٥ ونشر أول إنتاجه في سنة ١٧٥٥، في مجلة Acta Helvetica، وكان موضوعه قياس الشُّعر الحراري.

وقام برحلة تربوية خلال أوروبا. فتوقف أولاً في جيتنجن، حيث حَضَر محاضرات في كلية الحقوق، واطلع على بعض مؤلفات أويلر Euler وبرنوليّ Bernoulli. وشارك في اجتماعات الجمعية العلمية في جيتنجن، وعين عضواً مراسلاً فيها. وبعد ذلك انتقل إلى هولندا حيث زار أهم مدنها وخصوصاً اوترخت وزار الفزيائي الشهير Peter van Musschen brock في لاهاي. وفي لاهاي طبع أول كتبه، وكان موضوعه مرور الضوء في الهواء وفي أوساط أخرى عديدة، وقد ظهر في سنة ١٧٥٨ وسافر إلى باريس حيث التقى بدالمبير D'Alembert.

ثم انقطعت علاقته مع أسرة آل ساليس. فراح يبحث عن وظيفة ثابتة. وتطلع إلى منصب أستاذ في جامعة جيتنجن، لكن أمله هذا لم يتحقق. لهذا ذهب إلى زيورخ، وهناك قام ببعض الأرصاد الفلكية، بالاشتراك مع جسنر Gessner. وانتخب عضواً في جمعية الفيزياء في زيورخ، ونشر كتابه: «المنظور المطلق» Die Freye Perspektive.

وقررت حكومة باڤاريا إنشاء أكاديمية للعلوم في منشن (ميونخ) على غرار أكاديمية برلين في بروسيا. فاختير لمبرت لتنظيمها. لكن قامت بعد ذلك خلافات مع السلطة، فاضطر لمبرت إلى ترك الأكاديمية الناشئة، في سنة ١٧٦٢. وعاد إلى سويسرا، وعيّن كمهندس مساحة في عملية مسح الحدود بين ميلانو وخور. وزار ليبتسج ليعثر على ناشر لكتابه «الأورجانون الجديد» Neves Organon الذي هو كتابه الرئيسي الذي أسهم به في علم المنطق الصوري والفلسفة العامة، وقد وطبع الكتاب في جزئين في سنة ١٧٦٤.

وسافر إلى برلين طمعاً في التعيين عضواً في أكاديمية برلين. وتم تعيينه في ١٠ يناير سنة ١٧٦٥ بمرتب وافٍ. وهكذا أصبح عضواً في أكاديمية برلين؛ وفي سنة ١٧٧٠ حصل على لقب مستشار عالٍ Oberrat، وبقي في هذا المنصب حتى وفاته، وهو في التاسعة والأربعين من عمره. وكان عضواً في قسم الفيزياء من هذه الأكاديمية.

إنتاجه في الفلسفة

أصدر لمبرت إبان حياته الكتب والأبحاث التالية في الفلسفة:

١ ـ Neves Organon: «الأورجانون الجديد»، ليبتسك ١٧٦٤.

٢ ـ Anlage zur Archutectonic، ريجا ١٧٧١.

٣ ـ ثلاث دراسات ظهرت في مجلة Nova acta eruditorum وصدرت له بعد وفاته رسالتان صغيرتان هما:

٤ ـ «معيار الحقيقة» Criterium veritatis

٥ ـ «في المنهج الذي بواسطته يمكن البرهنة بطريقة أصحّ على الميتافيزيقا واللاهوت والأخلاق».

وقد نشرهما بحسب المخطوط كارل بوب Karl Bopp في مجلة Kantstudien (العدد ٣٦، والعدد ٤٢): الأول في سنة ١٩١٥ والثاني في سنة ١٩١٨.

والرسالة الثانية قد ألّفها لمبرت للحصول على جائزة أكاديمية برلين التي اقترحت للمسابقة في سنة ١٧٦١ السؤال التالي:

«هل الحقائق الميتافيزيقية بوجه عام، والمبدأ الأول في اللاهوت الطبيعي وفي الأخلاق بوجه خاص ـ قابلة لنفس البيّنة والبرهنة مثل الحقائق الرياضية؟ وفي حالة الجواب بالنفي، فما هي إذن طبيعة اليقين فيها، وكيف هو كامل، وهل يكفي للإقناع؟

وقد أكدّ لمبرت في رسالته هذه أن النظريات والبراهين في الميتافيزيقا يمكن أن تساق بنفس البيّنة مثل النظريات والبراهين الرياضية.

وفي الكتاب الأول، وعنوانه الكامل هو: «الأورجانون الجديد، أو أفكار حول البحث عن والتمييز للصواب من الخطأ والوهم» ـ بحث لمبرت في الشكل

المنطقي للمعرفة، وفي قوانين الفكر، وفي منهج البحث العلمي، وفي حقيقة البراهين في العلوم. ثم بيّن عناصر النظرية العلمية. وفي فصل بعنوان Semiotik = علم العلامات، تناول فكرة إيجاد لغة من الرموز لتجنب ما في اللغة العادية من اشتراك وغموض. وفي القسم الأكثر أصالة في هذا الكتاب، وعنوانه Phänomenologie بحث في المظهر وقدم قواعد لتمييز المظهر الزائف (أو الذاتي) من المظهر الحقيقي (أو الموضوعي) الذي لا يخضع للخداع الحِسّي.

أما كتابه الثاني، فعنوانه الكامل هو: «الاستقراء لفن البناء، أو نظرية ما هو بسيط وما هو أوّلي في المعرفة الفلسفية والرياضية». وفي هذا الكتاب اقترح لمبرت إصلاحات واسعة في الميتافيزيقا. فبدأ من طائفة من المفهومات، وقام بتحليلها، وردّها إلى بنائها القبلي. وأراغ إلى وضع العلوم على غرار النموذج الرياضي. ودعا إلى تأسيس العلوم الجزئية على الملاحظة والتجربة.

وتأثر لمبرت بفكرة ليبنتس الخاصة بالانسجام المقرر منذ الأزل؛ كما تأثر بمذهب ليبنتس القائل بأن هذا العالم هو أحسن العوالم الممكنة.

لكن الفضل الباقي للمبرت هو في استخدامه للأشكال الهندسية في شرح أشكال القياس. راجع في هذا كتابنا: «المنطق الصوري والرياضي» (القاهرة ط١ سنة ١٩٦١؛ ط٥ الكويت سنة ١٩٧٧). ثم سعيه لإكمال نظام البراهين بحيث تتخذ شكل المعادلات في الجبر.. وبهذا أسهم في إنشاء المنطق الرياضي. وهو الذي أدخل العلامة > و < للدلالة على «أكبر من» و«أصغر من»، ويناظرهما في المنطق «يحتوي على...»، و«مندرج في...» أي رابطة التضمن inclusion في الروابط بين الموضوع والمحمول في القضايا.

ومن ناحية أخرى أسهم لمبرت في الأبحاث المتعلقة بمصادرة اقليدس الخامسة القائلة بأنه من نقطة يمكن أن يجر مستقيم موازياً لمستقيم آخر، ولا يمكن أن يجرّ غير مستقيم واحد، وهي المصادرة المعروفة بمصادرة المتوازيات. وهذه الأبحاث هي التي ستؤدي، في القرن التاسع عشر، إلى الهندسات اللاإقليدية (راجع تفصيل ذلك في كتابنا: «مناهج البحث العلمي».

كذلك برهن لمبرت على أن النسبة التقريبية ط هي عدد أصم بالضرورة؛ واهتم بالأعداد التخيلية، خصوصاً في ميدان الهندسة.

مراجع

- J. Heinrich Lambert, Leistung und leben, hrsg. von Friedrich löwenhaupt. Mulhouse, 1943.

- Peter Berger: J. H. Lamberts Bedeutung in der Wissenschaft des 18. Jahrhnderts», in Centaurus, 6 (1959); S. 157-254.

- J. N. Keynes: Studies and Exercises in Formal Logic. London, 1884.

- P. Barone: logica formale. I, Torino 1957, pp. 58-82.

ليوپردي

Leopardi (Giacomo)

(1798 - 1837)

شاعر ومفكر إيطالي.

ولد في مدينة ريكاناتي Recanati (في شمال شرقي إيطاليا) في ٢٩ يونيو ١٧٩٨. وتوفي في نابلي في ١٤ يونيو ١٨٣٧.

وقد عاش في بيت والده حتى سنة ١٨٢٢. وبعد ذلك التاريخ صار ينتقل بين روما، وميلانو، وبولونيا، وفيرنتسه وپيزا.

وقضى معظم حياته هدفاً للأمراض. واستفحل الداء في سنة ١٨٣٢ فلم يَعُد قادراً على القراءة والكتابة، بل ولا التفكير وظل عاماً كاملاً لا يقوى على النطق. وفي سنة ١٨٣٥ سافر إلى نابلي ونزل ضيفاً على صديقه أنطونيو راميري Rameri، وفي بيته توفي.

مؤلفاته الفلسفية

وندع جانباً ليوبردي الشاعر، وقد كرّسنا له كتاباً كبيراً مع ترجمة كاملة لأشعاره I Canti. ولنقتصر هاهنا على ليوبردي المفكر.

وأفكاره قد سجّلها على شكل خواطر متوالية في كتابين:

١ ـ كتاب بعنوان Zibaldone، كتبه بين سنة ١٨١٧ وسنة ١٨٣٢ وهو كتاب ضخم يقع في حوالي ١٥٠٠ صفحة. وكلمة Zibaldone معناها: أمشاج أدبية.

٢ ـ «مؤلفات أخلاقية» operette morale، وقد ألفها في سنة ١٨٢٤ باستثناء رسالة بعنوان: «كوبرنيكوس»، و«حوار بين أقفوطين وفورفوريوس»، فقد كتبهما في سنة ١٨٢٧.

آراؤه الفلسفية

والطابع الغالب على آرائه هو التشاؤم.

وقد حاول البعض أن يردّوا تشاؤمه المفرط إلى سوء أحواله الصحيّة. وقد ثار ليوبردي على هذا التفسير، في رسالة كتبها ـ بالفرنسية ـ إلى De Sinner (في ٢٤ مايو ١٨٣٢م) قال فيها:

«إنه جُبْن الناس، الذين يحتاجون إلى الاقتناع بقيمة الوجود ـ هو الذي جعل البعض يعدّ آرائي الفلسفية أنها ناتجة عن آلامي الخاصة بي، وأصرّوا على أن ينسبوا إلى ظروف ثانوية ما أدين به لعقلي وحده.

وقبل أن أموت أريد أن أحتجّ على هذا الرأي الذي هو وليد الضعف والتفكير العامّي، وأرجو من قرائي أن يعملوا على تفنيد ملاحظاتي وبراهيني بدلاً من أن يتهموا أمراضي».

وفلسفة ليوپردي تدور جوهرياً حول مشكلة الشرّ في الوجود. وقد رأى في مرحلة أولى أن الشر ناتج عن تجاوز الإنسان لما تقتضيه الطبيعة لكنه في مرحلة ثانية. قال إن هذا التجاوز قد فرضته الطبيعة نفسها على الإنسان؛ ولهذا فإن الشرّ أمر ضروري مقرر في التصميم الأصلي المطلق لهذا العالم.

وفي تفسيره للعقيدة الكاثوليكية الخاصة بالخطيئة الأصلية، لم يقل كما قال اللاهوتيون الكاثوليك إنها ترجع إلى انحراف في الشهوات والميول، بل قال إنها ترجع إلى تجاوز العقل الإنساني لحدوده. فهي ليست إذن اظلاماً وانهياراً للعقل، بل هي ـ على العكس من ذلك ـ إشراق للعقل وإضاءة (راجع Zibaldone نشرة F. Flora في جزئين ـ ميلانو ١٩٣٧ ـ ١٩٣٨ ـ بنود ٣٩٣ ـ ٤٢٠).

ويؤكد ليوبردي (Zibaldone بنود ٦٠٢ ـ ٦٠٦، ٤٢٥٢ ـ ٤٢٥٣) أن النفس الإنسانية فانية وليست خالدة، ولهذا ينعي على المسيحية إنها تحيل الناس إلى حياة وهمية بعد الموت. وهذا من شأنه أن يدمر الحياة الدنيوية، لأنه يحيل الحياة على الأرض إلى موت.

ولهذا فإن تشاؤم ليوبردي لا يقوم على أساس استحالة الاستمتاع بالوجود الكامل، بل يقوم على أساس استحالة استمتاع الكائنات الفانية بالوجود الحاضر. إنه لا يقوم على استحالة العثور على الله في الدنيا، بل يقوم على استحالة الاستمتاع بالحياة الدنيا وبالعالم مثل استمتاع الله، وذلك لأن الاستمتاع في الدنيا عابر دائماً وفي صيرورة وتغيّر مستمر، وهو دائماً في المستقبل وليس في الحاضر.

إن وجودنا ـ هكذا يقول ليوبردي ـ لا معنى له، و«الطبيعة قد جعلتنا أشقياء» («مؤلفات أخلاقية»، نشرة Bonati في باريس ١٩٢٨ ص٢٠٣). إن وجودنا يقوم على اللامعقول، ويسري فيه الملال.

وينكر ليوبردي التقدم. فإن احتج أحد بالتقدم في العلوم الطبيعية والتكنولوجية، قال في ملاحظة في كتابه Zibaldone (بتاريخ ٧ أغسطس سنة ١٨٢١): «إن العلم يدمّر اللذات الرئيسية لروحنا، لأنه يحدد الأشياء ويبين حدودها، وإن كان في كثير جداً من الأشياء قد وسّع أفكارنا من الناحية المادية وأقول: «من الناحية المادية»، لا من الناحية الروحية: فمثلاً المسافة بين الشمس والأرض كانت كبيرة في العقل الإنساني حينما كانت تظن أنها آلاف قليلة لا يُدْرَى كم هي، لكنها كانت أكبر في الذهن لما تحددت بآلاف الآلاف من الأميال المحددة» (ص١٤٦٤ ـ ١٤٦٥؛ وراجع أيضاً صفحات ٣٨٢، ٤١٩٨ ـ ٤١٩٩).

كذلك كان ليوبردي يائساً من إمكان حدوث أي إصلاح في المجالين السياسي والاجتماعي، ومن وجود العدالة بين الناس.

وفي سنوات نضوجه أخذ ليوبردي في التحطيم المنظم لبعض «الأساطير» السائدة في الغرب المسيحي. ليس فقط «أسطورة» التقدم العلميّ التكنولوجي، بل

وأيضاً كل شكل من أشكال النزعة الإنسانية الفلسفية سواء أكانت تجعل الله في مركز المنظور، أم تجعل الإنسان في مركز المنظور.

مراجع

- P. Gatti: Esposizione del sistema filosofico di G. Leopardi. 2 vol. Firenze, 1906.

- L. Giusso: Leopardi e le sue ideologie. Firenze, 1935.

- G. Amelotti: Filosofia di Leopardi. Genova, 1937.

- G. Gentili: Poesia e filosofia di G. Leopardi. Firenze, 1939.

- A. Tilgher: La filosofia di G. Leopardi. Roma, 1940.

- G. Amato: Il pessimismo Leopardiano. Palermo, 1942.

- C. Nifosi: La filosofia di G. Leopardi. Modiea, 1949.

- R. Amerio: L'ultrafilosofia di G. Leopardi, Torino, 1953.

- Cesare Galimbérti: «Leopardi» in: Dizionario Critico della letteratura italiano, II, pp. 570-593. Torino, 1990.



ماخ (أرنست)

(Ernst) Mach
(1838 - 1916)

فيزيائي وفيلسوف باحث في علم المناهج نمساوي.

ولد في chirlitz-Turas بالقرب من برنو Brno في إقليم موراڤيا (الآن في تشيكوسلوفاكيا) في ١٨ فبراير ١٨٣٨؛ وتوفي في Vaterstetten بالقرب من هار Haar (في ألمانيا) في ١٩ فبراير ١٩١٦.

درس على أبيه في منزله حتى سن الرابعة عشرة. ثم أمضى خمس سنوات في جامعة ڤيينا حيث درس الرياضيات والفيزياء والفلسفة، وحصل على الدكتوراه في سنة ١٨٦٠ برسالة عن التفريغ الكهربائي والتوصيل الكهربائي. وعمل معيداً Privatdozent، وقام بإجراء تجارب في معمل أستاذه أرياس فون أنجهاوزن، قصد منها إلى تأييد القانون الذي وضعه دوپلر Doppler والذي يتعلق بتغيرات الدرجة الموسيقية والتردد الصوتي بالنسبة إلى حركة الإشارة والقابل. وقدم إلى أكاديمية العلوم في ڤيينا عدة أبحاث استقصى فيها فكرة الذبذبات بين الجزئيات وألقى محاضرات في جامعة ڤيينا عن مبادىء الميكانيكا، كما ألقى دروساً في الفيزياء على طلبة الطب، كانت الأساس في كتابه: «موجز الفيزياء للأطباء» (سنة ١٨٦٣هـ). وقبل أن يترك ڤيينا بدأ في صرف اهتمامه من الفيزياء إلى الفسيولوجيا وعلم النفس الخاص بالإحساس، وإلى العلم الجديد الذي نشأ آنذاك وهو فيزياء النفس psychophysics. وهو يقول في كتابه: «الأفكار الموجِّهة (سنة ١٩١٠) إنه إنما انتقل من الفيزياء إلى علم نفس الإحساس لأنه لم يتيسر له وسائل البحث في الفيزياء.

وفي سنة ١٨٦٤ صار أستاذاً للرياضيات في جامعة جراتس (النمسا). وفي سنة ١٨٦٦ صار أستاذاً للفيزياء وفي سنة ١٨٩٥ انتقل إلى جامعة ڤيينا ليكون أستاذاً لتاريخ ونظرية العلوم الاستقرائية وتقاعد في سنة ١٩٠١؛ وفي هذه السنة عين عضواً في المجلس الأعلى للبرلمان النمساوي. وظهر كتابه الرئيسي في نظرية المعرفة في سنة ١٩٠٥ بعنوان: «المعرفة والخطأ». وفي السنة التالية ظهر كتابه: «المكان والهندسة». وفي سنة ١٩١٣ أقام في منزل ريفي يملكه ابنه لودفج في فاتيرستتين Vaterstetten بالقرب من هار Haar (في ألمانيا) حيث توفي في ١٩ فبراير ١٩١٦.

آراؤه في علم مناهج البحث ونظرية المعرفة

أرنست ماخ هو مؤسس «النقدية التجريبية empiriocriticisme إلى جانب أڤناريوس R. Avenarius وإن كان كلاهما قد أسس هذا المذهب الواحد منهما مستقلاً عن الآخر. والفكرة الرئيسية التي يقوم عليها هذا المذهب هي «التجربة المحضة»، أي التجربة بمعزل عن تراكيب الفكر والقائمة على الإحساس فقط. وهو يهدف إلى تخليص التجربة من كل معانٍ ميتافيزيقية.

وذلك أن ماخ يرفض كل عنصر قبلي a priori في تركيب المعرفة. ويقرر أن العلم هو انعكاس تصوّري

للوقائع التي عناصرها هي الشعور (الوعي) أو (الإحساس). والعلم يجب أن يستمد من الملاحظة والتجربة وحدها. وبهذا يختفي كل تمييز بين «الظاهرة» و«الشيء في ذاته». ويجب إذن ـ سواء في الفيزياء وفي علم النفس ـ اطراح فكرة الجوهر وفكرة العلّة. والأجسام هي مجاميع من الإحساسات المكانية والزمانية. ومقولة العلّية يجب أن يستبدل بها فكرة الدالّة function في الرياضيات. بل إن فكرة (أو التصور) «الأنا» هي فكرة وقتية مساعدة. والأولية ليست للأنا، بل لعناصره؛ ذلك لأن «الأنا» هو مركب أعضاءه هي الجسم بوصفه مجموعاً من الإحساسات، والعواطف، والذكريات المرتبطة به. والاختلاف بين الفيزياء وعلم النفس يرد إلى اختلاف طريقة النظر في العلاقات بين الحواس. ثم إن علم النفس يدرس أيضاً العلاقة ـ التي تهملها الفيزياء ـ بين المجاميع الكلية للإحسسات والمجموع الذي هو الجهاز العضوي للجسم.

وفي كتابه «المعرفة والخطأ» أكدّ مبدأ «الاقتصاد في الفكر». وبمقتضى هذا المبدأ يرى أن الهدف من العلم هو فهم أكبر قدر ممكن من الوقائع بواسطة أبسط مقدار من القضايا. وحول هذا المبدأ تدور فلسفة العلم عنده. وباعتناقه للمذهب الحسّي الخالص، حاول ماخ أن يعنصر سلسلة من المشاكل، مثل مشكلة العالم الفزيائي، ومن التصورات الميتافيزيقية مثل الزمان والمكان والحركة المطلقة. واستعان بالمذهب الحسّي الخالص للحصول على معيار للتمييز بين الوقائع (الإحساسات) وبين التصورات (الأشياء، العِلّية، الذرة الخ). وحذّر من الخلط بين الوقائع وبين التصوّرات.

وقرر أن الإحساسات هي المصدر الوحيد لكل معرفة علمية. وهذا هو ما يسمى باسم: معيار ماخ في إثبات الحقيقة. وهو يرى أن النظريات العلمية ليست إلاّ وسائل اقتصادية للتركيب والتعبير عن الارتباطات الموجودة بين الإحساسات. وليس المقصود منها تفسير الظواهر، لأن معنى الظواهر مستغرق فيها هي نفسها، ومهمتها هي الوصف فقط، والنظرية ليست إلاّ أداة فعّالة لإجراء تنبؤات يمكن تحقيقها بالتجربة. وينتهي ماخ إلى القول بأنه «ليس في الطبيعة علل ومعلولات».

وهو يرى أنه لا يوجد إلا تصور واحد ضروري للفكر الإنساني من أجل بناء مذهب في المعرفة: وهذا التصور هو: الدالة Funktion. إن الفكر ـ بواسطة الربط الدالّي بين الإحساسات ـ بين التجربة. والاقتصاد في الفكرة هو المبدأ الأساسي الوحيد الهادىء في الفكر العلمي.

مؤلفاته

ـ «الميكانيكا في تطورها: عرض تاريخي نقدي»، سنة ١٨٨٣؛ ط٨، ١٩٢١.

ـ «مبدأ نظرية الحرارة: عرض تاريخي نقدي»، ١٨٩٦، ط٤، ١٩٢٣.

ـ «محاضرات علمية شعبية»، ١٨٩٦، ط٥، ١٩٢٣.

ـ «إسهامات في تحليل الإحساسات»، ١٨٨٦، ط٢ بعنوان: «تحليل الإحساسات والعلاقة بين ما هو فزيائي وما هو نفسي»، ١٩٠٠؛ ط٩، ١٩٢٢.

ـ «المعرفة والخطأ: مخطط إجمالي لعلم نفس البحث»، ١٩٠٥؛ ط٥ سنة ١٩٢٦.

ـ «مبادىء البصريات الفزيائية» سنة ١٩٢١.

مراجع

- Lenin: Empiriokritizismus und Materialismus, 1905.

- Hans Henning: Mach als Philosoph, Physiker, und Psychologe, 1915.

- R. Bouvier: la pensée d'Ernst Mach. Paris, 1923.

- Hugo Dingler: Grundgedanken der Machschen Philosophie, 1929.

- C. B. Weinberg: Mach's Emperio- Pragmatism in Physical science 1937.

مارينوس

Marinos

فيلسوف أفلاطوني محدث، تولى رئاسة الأكاديمية الأفلاطونية عقب برقلس، في سنة ٤٨٥م.

ولد في نابلس Sichem بفلسطين.

كان برقلس يَقدّره تقديراً عظيماً، وإليه أهدى شرحه على الأسطورة الواردة في المقالة العاشرة من كتاب «السياسة» لأفلاطون، لكنه انصرف عن الآراء اللاهوتية التي قال بها أستاذه برقلس.

وقد ألّف شرحاً على محاورة «فيلابوس» لأفلاطون، لكنه أحرق هذا الشرح، حينما أقنعه ايسيدورس أنه بهذا الشرح قد وضع نفسه خارج تقاليد الأكاديمية الأفلاطونية. وكان قبل ذلك قد ألّف شرحاً على محاورة «برمنيدس» لأفلاطون، ونشر هذا الشرح ووقع تداوله بين الناس، قبل أن يصدر ايسيدورس حكمه هذا؛ وبهذا نجا هذا الشرح من الإحراق. وفي هذا الشرح على محاورة «برمنيدس» أكدّ مارينوس أن محاورة «برمنيدس» لأفلاطون ليست في الإلهيات، بل يجب أن تفهم على أنها دفاع عن نظرية المثل الأفلاطونية.

والكتاب الوحيد الباقي لدنيا من مؤلفات مارينوس هو كتابه (برقلس أو السعادة) الذي ألفه بعد وفاة برقلس مباشرة (إذ فيه يشير إلى كسوف الشمس الذي حدث في ٢٩ مايو سنة ٤٨٥) وفيه عرض سيرة برقلس وأشاد به.

ويلوح أنه تخلى عن منصب رئاسة الأكاديمية لايسيدورس، وربما كان ذلك لأسباب صحية.

وقد بقي لنا من مؤلفاته Vita Procli, ed. I. F. Boissonade, 1814.

مراجع

كل ما لدينا من معلومات عن مارينوس موجود في كتاب دمسقيوس عن «حياة ايسيدورس» التي نشر الشذرات الباقية منها Cl. Zintzen في سنة ١٩٦٧.

وراجع مادة Marinos في موسوعة Pauly-Wissowa.

- J.L. Heiberg: literar geschichtliche studien über Euklid, 1882, S. 173.

متعالي

Transcendental (F.E.); Tranzendental (D.) Trascendentale (I.)

المتعالي:

١ - في لغة فلاسفة العصور الوسطى الأوروبية: يقال على بعض الصفات التي تعلو على مقولات أرسطو وتليق بكل الموجودات. وأبرزها ثلاث: الواحد unum، الحق verum، الخير bonum. يضاف إليها، بحسب اختلاف الكتاب: موجود ens، شيء res، أي شيء aliquid، هو عينه ومخالفه idem et divrsum ضروري وممكن، necessarium et Contingens، بالفعل وبالقوة actus et potentia.

واستعمل باركلي التعبير transcendental maxim

بمعنى: القواعد التي تسود كل العلوم الجزئية («مبادىء المعرفة الإنسانية» بند ١١٨).

٢ ـ عند كَنْت المتعالي ينطبق دائماً في الأصل على نوع من المعرفة: إما أنه يقابل التجريبي، وأما أنه يقابل العالي transcendans، وإما أنه يقابل الميتافيزيقي.

أ ـ فالمتعالي، في مقابل التجريبي ـ هو ما هو شرط قبلي a priori، وليس معطى من التجربة. فمثلاً: المبادىء المتعالية هي قوانين الذهن من حيث هي قواعد للمعرفة («نقد العقل المحض»، المنطق المتعالي، المقدمة ط أ ٦٣؛ ط.ب. ٨٨). والإدراك المتعالي هو إدراكنا لذواتنا، لا بواسطة المعرفة النفسانية، وإنما بموجب ضرورة المبدأ الذي يقتضي، في مواجهة تعدد الإحساسات والعواطف، ذاتاً واحدة هي هي تتعلق هي بها. («نقد العقل المحض». استنباط تصورات العقل، القسم الثاني، بند ٣ ط١ ١٠٧).

وتبعاً لذلك فإنه توصف بـ «متعالية» كل دراسة موضوعها هو الشكول، والمبادىء، والأفكار القبلية a priori في علاقتها الضرورية مع التجربة. ومن هنا: الحساسية والديالكتيك المتعاليان»؛ «الاستنباط المتعالي»، الخ. وبهذا المعنى فإن «المنطق المتعالي» هو المقابل «للمنطق العادي أو العام» من حيث أن هذا الأخير لا ينظر إلى الصورة المنطقية إلا من حيث العلاقات بين المعارف بعضها ببعض، بينما المنطق المتعالي يبحث في أصل معارفنا المتعلقة بالموضوعات.

ب ـ ويقال: «الاستعمال المتعالي» لمبدأ ما عندما نطبقه على الأشياء العامة، في ذاتها، وليس فقط بالنسبة إلى الظواهر.

ويقول كنت: «أسمّي متعالية» كل معرفة لا تتعلق حقاً بموضوعات، وإنما تتعلق ـ على وجه العموم ـ بالتصورات القبلية التي لدينا عن هذه الموضوعات، («نقد العقل المحض»، المقدمة، ص١١ ـ ١٥). [عن «معجم» لالاند].

وبالجملة، فإن «المتعالي» يطلق بمعنيين مختلفين تماماً: معنى قديم ووسيط وهو: التصورات العامة كل العموم، مثل الوجود، الواحد، الخير، الحق، الجميل؛ ومعنى حديث وهو: الشرط القبلي a priori لكل معرفة، وهو الصورة أو المبدأ.

والمعنى القديم نجده عند أرسطو، إذ نجده في هجومه على بقايا مذهب الواحدية الإيلي عند أفلاطون، وينكر أن يكون «الواحد»: «جنساً» (راجع «ما بعد الطبيعة» م٣ ف٣ ص٩٩٨ ب٢٢؛ وراجع م٣ ف٢ ص١٠٠٤ ب١٥).

وفي العصور الوسطى الأوروبية نجد أن القديس توما، ودونس اسكوت يستعملان عالِ transcendans في الدلالة على «خواص الموجود» (راجع: القديس توما De Veritate (٢ : ٣) ودونس اسكوت Opus ox ط divit. VIII, 9. III) ـ أي على ما سيسميه المتأخرون عليهم باسم: «متعال» ـ transcendentale وTranscendentalis؛ ويقال إن أول من استعمل هذين التعبيرين هو فرنشسكو دي ميرونس Francisco de Moyronnes في القرن الرابع عشر.

لقد تناول توما مسألة «المتعاليات» transcendantalesفي كتابه «في الحقيقة» (de veritate I, 1) فقال إن الفعل يدرك قبل كل شيء ـ الموجود بما هو موجود؛ لا موجوداً بعينه جزئياً، وإنما الموجود بوجه عام، المشترك بين كل الموجودات: أي تصور الوجود. وإضافة شيء إلى تصور الموجود لتكوين تصور آخر لا يعني إضافة شيء إلى الوجود ليس وجوداً؛ بل كل ما يضاف إلى الموجود هو موجود أيضاً.

أما مذهب دونس اسكوت في المتعاليات فيختلف من بعض النواحي عن مذهب توما. فهو يقول إن متعاليات الموجود هي «انفعالات الموجود» pasiones entis. وهي على نوعين: انفعالات قابلة للعكس Pasiones convertibilesو«انفعالات منفصلة» Pasiones disunctae. وخاصية الأولى هي أنها يمكن التعبير عنها باسم واحد، وأنها غير منفصلة ـ كما هي الحال في: الواحد، الحق، الخير. وخاصية النوع الثاني هو التعبير عنها بأزواج منفصلة، مثل: بالفعل بالقوة، ضروري ـ ممكن.

وبالجملة فإن الاسكلائيين (فلاسفة العصور الوسطى الأوروبية) استخدموا: «العالي» أو «المتعالي» للدلالة على التصورات التي تعلو (أو تتجاوز) على

التصورات العامة جداً، مثل: الوحدة، الحقيقة، الخير. واستعملوا اللفظ: «متعاليات» transcendentali للدلالة على «الحدود أو خواص الأشياء التي تقال على كل الأجناس» (راجع: برانتل: «تاريخ المنطق في الغرب» حـ٣ ص٢٤٥). وتوما يذكر ستة متعاليات (De veritate, 110. أما دونس اسكوت فيقول إن تصور «الوجود» هو أعم التصورات المتعالية، وما عداها فهي «انفعالات الموجود»، وتنقسم إلى قسمين: وحيدة unicae (واحدة خير، من) «ومنفصلة» disunctae.

أما سوارت Suarez فيتكلم عن «الإضافات المتعالية» وعن «الوحدة المتعالية» (راجع Met. disp. I, 4, sct 9).

ولوزنتيوفلاً يقول إن: «المبادىء الأولى السرمدية تدعى transcendentia»، (وبرانتل: «تاريخ المنطق» حـ٤ ١٦٣).

وقد ذكرنا من قبل تفسير كنت Kant للمتعالي.

ومن بعده جاء شلنج فقال إن «العلم المتعالي هو عِلْمُ العلم، من حيث هو موضوعي محض» («مذهب المثالية المتعالية» ص١١).

وقال شوبنهور إن المعرفة المتعالية هي «تلك التي تحدّد وتثبت كل ما هو ممكن قبل التجربة في كل تجربة» («الجذر الرباعي لمبدأ العلية» ف٤، بند ٢٠).

مراجع

- Karl Bärthlein: Die transzendent alienlehre der alter Ontologie. I: Die Transzendentalien lehre in corpus aristotelicum. 1972.

- Schulemann: Die lehre vun Transzendentalien in der scholastischen Philosophie, 1929.

- Allan B. Walter: The Trascendentals and their Function in the Metanetaphysicsy of Duns Scotus, 1946.

- Gideon Abram: Der Begriff Transzendental in Kants Kritik der reinen vernunft, 1903.

- De Vleeschauwser: la déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant, 3 vols. 1934-1937.

- Giovanni Emmanuele Barié: Il Concetto transcendentale, 1957.

- Fritz Meier: Die Jdee der Transzendentalphilosophie bei Schelling, 1961.

- Edmund Husserl: Formale und transzedentale Logik, 1929.

المنطق المثالي أو منطق هيجل

تمهيدات

١ ـ الفارق بين منطق هيجل والمنطق بعامة

يتميز منطق هيجل من المنطق بعامة، أي من المنطق كما وضعه أرسطو وتطور من بعده حتى اليوم[١]. فَسوَاء أكان المنطق علماً أم فنّاً، فإنه يبحث في الطرق والقواعد التي بمقتضاها يتأدى العقل إلى الصواب في التفكير. ومن هنا أمكن أن يطلق عليه اسم: «فن التفكير» (منطق بور رويال). إن موضوعه ليس الكشف عن الحقائق، بل بيان الطرق المؤدية إلى الكشف عن الحقائق.

أما عند هيجل فقد صار المنطق هو علم الوجود (أنطولوجيا)، ولذا ربطه ربطاً وثيقاً بعلم ما بعد الطبيعة حتى صار جزءاً من هذا الأخير، وصار يتحدد أساساً وفقاً لارتباطه بما بعد الطبيعة.

لقد كان المنطق الكلاسيكي[٢] بحثاً في «التصور» و«الحكم» (أو القضية)، و«الاستنتاج» (القياس والبرهان)، أما المنطق عند هيجل فصار يبحث في «الوجود» والماهية، حتى قال إن علم المنطق «هو الميتافيزيقا الحقيقية أو الفلسفة التأملية».

ذلك أن هيجل أخذ على المنطق الكلاسيكي أنه «صوريّ محض»، أي أنه يتعلق بصورة الفكر لا بمضمونه، بالشكل لا بالموضوع. يقول هيجل:

«حين يقال إن المنطق هو علم الفكر بعامة، فإنه يقصد بهذا أن هذا الفكر ليس إلاّ الشكل (أو الصورة) المحض البسيط للمعرفة، وأن المنطق يصرف النظر عن

(١) راجع تفصيل هذا في كتابنا: «المنطق الصوري والرياضي»، المقدمات التمهيدية. القاهرة سنة ١٩٦١.

(٢) المنطق الكلاسيكي = المنطق الأرسطي = المنطق التقليدي.

كل مضمون، وأن العنصر المكوّن الآخر، الذي يكوّن جزءاً من المعرفة، أعني المادة ينبغي أن يأتي من مصدر آخر، وأن المنطق، تبعاً لذلك ـ وهذه المادة مستقلة عنه تماماً ـ لا يمكن أن يعطي غير الشروط الصورية للمعرفة الحقيقية، وليس المعرفة الواقعية نفسها، كما أنه لا يمكن أن يكون الطريق المؤدي إلى هذه المعرفة الواقعية، وذلك لأن العنصر الجوهري للحقيقة، أعني المحتوى، يوجد خارجاً عنه»[١].

ويرد هيجل على دعوى المنطق الكلاسيكي[٢] هذه قائلاً:

«**أولاً**: ليس صحيحاً أن المنطق يصرف النظر عن كل مضمون، وأنه لا يعلّم إلاّ قواعد الفكر دون أن يبحث فيما يُفكِّر فيه ولا أن ينظر في طبيعته. إذ لما كان الفكر وقواعد الفكر هي التي تكوّن موضوعه فإن كليهما يكوّن مضمونه الخاص، فالمنطق إذن يملك العنصر الآخر المكوّن للمعرفة، أعني المادة، وطبيعة هذه المادة لا يمكنه أن يكون غير مهتم بها». (حـ١، ص٢٤؛ ترجمة فرنسية ط١ ص٢٨).

وثانياً: هذه الدعوى تفترض أنه يوجد بين هذين العنصرين المكوّنين للمعرفة، أعني الصورة والمادة، ترتيب تدرجي بحيث يكون الموضوع أمراً مكتملاً هو في حاجة إلى الفكر من أجل أن يكون واقعياً، بينما سيكون الفكر أمراً غير مكتمل، ولكي يكتمل سيكون في حاجة إلى مادة، مَثَلُهُ مَثَلُ شكل كلامي غير محدد وعليه إذن أن يتكيف مع المادة. وستقوم الحقيقة إذن في الاتفاق بين الفكر والموضوع، ولكي يحدث هذا الاتفاق، فإن على الفكر أن يتوافق مع الموضوع.

ثالثاً: لما كان الاختلاف بين الصورة والمادة، بين الفكر والموضوع، لا ينبغي أن يترك هكذا غامضاً، بل ينبغي أن يدرك إدراكاً محدداً دقيقاً، فإن المرء مضطر إلى أن ينظر إلى كل منهما على أنه متميز من الآخر. وهكذا، وفقاً لتلك الدعوى، سيظل الموضوع ثابتاً، وشيئاً في ذاته خارج نطاق الفكر، بينما الفكر سيتغير ويتكيف وفقاً للموضوع.

وهيجل يرى أن تصور العلاقة بين الفكر والمضمون على هذا النحو تصور خاطىء ينبغي على الفلسفة التخلص منه لأنه يحول دون التفلسف الحق. ويشيد بالميتافيزيقا الكلاسيكية لأنها كانت ترى أنه يوجد توافق بين الشيء وتصوره، بين الفكر وبين الطبيعة الحقة للأشياء، وأن مضمون الفكر هو مضمون الواقع.

وهو هنا إنما يهاجم كَنْت الذي قال إن شكول الذهن لا تنطبق على الأشياء في ذاتها. وينعت «الشيء في ذاته» الذي قال به كنت بأنه «شبح لا حقيقة له» علم المنطق»؛ ترجمة فرنسية ص٣٢. ومكان «الشيء في ذاته» يريد هيجل أن يضع «التصور» Begriff الذي هو في «ذاته ولذاته» an und für sich وهيجل يريغ إلى أن يجعل موضوع المنطق هو هذا «التصور» المحض الذي هو في ذاته ولذاته، والذي لا تفرقة فيه بين فكر وموضوع، بين شكل ومادة.

إن كَنْت ـ هكذا يقول هيجل ـ قد أطرى المنطق بالمعنى المألوف، على أساس أنه اكتمل في وقت مبكر جداً، قبل سائر العلوم، ولهذا لم يضف إليه شيي ذو بال بعد أرسطو. «لكن، إذا كان المنطق منذ أرسطو لم يطرأ عليه أي تعديل (والواقع أنه يكفي لهذا أن نقرأ أحدث المتون في المنطق للاقتناع بأنه إذا كان ثم تعديلات فيها كانت بالأحرى استبعادات وإسقاطات)، فيجب أن نستنتج أن المنطق صار أحوج ما يكون إلى التغيير، لأن كل ألفي عام من التفكير كان أحرى أن يزوده بشعور بفكرة أسمى وبجوهريته المحضة».

أما ما جرى من تعديلات حتى الآن، هكذا يلاحظ هيجل، عن طريق إدخال بعض المواد النفسانية والتربوية بل والفسيولوجية، فقد تبين أنها تشويهات وليست إصلاحات للمنطق. «إن كثيراً من هذه الملاحظات، والقوانين والقواعد النفسانية، والتربوية والفسيولوجية ـ سواء أكانت تؤلف جزءاً من المنطق، أم كانت تنتسب إلى علوم أخرى ـ فإنها لا تبدو في ذاتها. إلاّ مبتذلة وسطحية». (حـ١ ص٣٣).

إن هذا المنطق «الصوري» هو بمثابة «عظام ميتة» totes Gebein، ينبغي إحياؤها «بالروح لتصير مضموناً

---

(١) يجل: «علم المنطق» حـ١ ص٥ wissenschaft der logik. Enter teil. leipzig 1951. Philosophische Bibliothek, Bd. 56. W.L. وسنشير إليه فيما بعد هكذا:

(٢) W.L. حـ١ ص٢٤؛ ترجمة فرنسية حـ١ ص٢٨.

ومحتوى» (حـ١ ص٣٤٢). «ولأجل أن تكون لهذا الهيكل العظمى من المنطق حياة ومحتوى عن طريق الروح، ينبغي أن يكون منهجه بحيث يكون قادراً على أن يجعله علماً محضاً. أما في الحالة الراهنة التي هو عليها الآن، فلأياً ما نجد فيه أثراً لمنهج علمي، وقصارى ما فيه هو أن له شكل علم تجريبي» (حـ١ ص٣٤).

لكنه رغم ذلك لا ينكر كل فضل للمنطق الأرسطي: إذ يرى أنه وصفٌ لوظائف الصورية يتم الحصول عليه بملاحظة الظواهر التجريبية للتفكير. ويشيد بفضل أرسطو الكبير في القيام بهذا الوصف، فيقول: «ليس بالأمر الهين الشأن اكتشاف ستين لوناً من الببغاء، ومائة وسبعة أنواع من نبات الشَّيح véronique، وما شابه هذا. وأقل من ذلك هواناً بكثير اكتشاف أشكال التعقل. أليس الشكل في القياس أسمى بما لا نهاية له من المرات من أي نوع من الببغاء أو الشيح؟» (حـ٢ ص٤٣).

إن المنطق الصوري المألوف ليس من نتاج البراعة النافلة، بل هو صناعة لا غنى عنها وإن كان الذهن ينتجها ابتغاء تفسير تفكيره هو دون الارتفاع فوق مستوى تفكيره، ذلك إنه ليس فلسفياً بل هو وصفي.

إن المنطق الصوري ينبع من محاولة للانتقال من التاريخ الطبيعي إلى رياضيات التفكير المتناهي؛ بيد أنه لم يفلح ولا يمكن أن يفلح في تطبيق مبادئه. وهيجل يرى أن المنطق، مادام علماً من علوم الفلسفة، فليس له أن «يستمد منهجه من علم في مرتبة أدنى، مثل الرياضيات» («علم المنطق» حـ١ ص٦. ويرى أن «اسبينوزا، وڤولف Wolf وغيرهما قد ضلّوا حين أراغوا إلى تطبيق الرياضيات على الفلسفة، وجعلوا من المسار الخارجي للكم الخالي من التصور مساراً للتصور، وهذا أمر يتناقض مع نفسه» (الكتاب نفسه حـ١ ص٣٥). إن المنطق لا يستمد مبادئه من الرياضيات، بل الرياضيات هي التي تحصل على تحدّدها في المنطق، لأن المنطق يحصل على أبعاده في التصور المحض.

٢ ـ تعريف المنطق عند هيجل

ذلك أن المنطق عند هيجل هو كما يقول في التمهيدات الأولية Vorbegriff لقسم «المنطق» في كتابه «موسوعة العلوم الفلسفية» Encyclopaedie der philosophischen Wissenschaften: «علم التصور المحض، التصور في العنصر المجرد للفكر». ويشرح معنى «التصور»، فيقول «التصور هو الفكر، لا بوصفه فكراً صورياً محضاً، بل بوصفه كلية تنمّى ذاتها في تعيناتها وقوانينها؛ وتبعاً لذلك فإن هذه التعينات وهذه القوانين لا يجدها التصور في ذاته بوصفها عناصر موجودة من قبل فيه، ومعطاة له مقدماً، بل هو يعطيها نفسه». («منطق» الموسوعة، ترجمة véra حـ١٢ ص٣٩٠).

وصعوبة المنطق ناجمة عن أن موضوعه ليس العيانات ولا الامتثالات التي هي في تجرّدها امتثالات حِسّية، بل موضوعه تجريدات محضة، ولا بد من التركيز في الفكر المحض من أجل إدراك هذا الموضوع.

لكنه يمكن القول أيضاً أن المنطق هو أسهل العلوم، لأن محتواه هو الفكر وتعيّناته المعتادة التي هي أبسط الأمور، وأقربها إلى المعرفة، لأنها تتعلق بالوجود واللاوجود، بالتحدد، بالمقدار، بالوجود ـ في ذاته، بالوجود ـ من ـ أجل ـ ذاته (أو الوجود لذاته)، والواحد والكثير، الخ.

ويتوسع هيجل في هذا التعريف للمنطق، وذلك في «علم المنطق» (أو «المنطق الكبير» كما يسمى أحياناً للتمييز بينه وبين «المنطق الصغير» الذي هو القسم الأول من «موسوعة العلوم الفلسفية» فيقول «لقد حددنا المنطق بأنه علم التصور المحض، الذي يجد مبدأه في العلم المحض، وهو علم مزوّد بالوحدة، لا الوحدة المجردة، بل الوحدة العينية الحيّة، إذ فيها يزول التقابل بين الوجود الذاتي والوجود الموضوعى، لأن الوجود يُدْرَك فيها على أنه تصور محض، يوجد بذاته، والتصور هو الوجود الحق». (.W.L حـ١ ص٤٢).

ومن هنا فإن منطق هيجل هو ميتافيزيقا، أو على وجه أكثر تحديداً هو: أنطولوجيا، أي علم الوجود. ويتضح هذا بجلاء من تَصَفح الموضوعات التي يتناولها هيجل في كتابه «علم المنطق» وهاك بيانها:

الكتاب الأول:

(أ) القسم الأول:

الفصل الأول: الوجود، ويبحث في: الوجود، العدم، الصيرورة.

الفصل الثاني: الآنية Dasein: الآنية بعامة، التناهي، اللامتناهي، الانتقال.

الفصل الثالث: الوجود لذاته: الوجود لذاته بما هو كذلك، الواحد والكثير.

(ب) القسم الثاني: المقدار:

الفصل الأول: الكم: الكم المحض؛ الكم المتصل والكم المنفصل.

الفصل الثاني: العدد.

الفصل الثالث: العلاقة الكمية: العلاقة المباشرة، العلاقة المقلوبة، العلاقة الممكنة.

(حـ) القسم الثالث: المقياس:

الفصل الأول: الكمية النوعية؛ المقياس المنوّع؛ الوجود لذاته في المقياس.

الفصل الثاني: المقياس الواقعي.

الفصل الثالث: صيرورة الماهية.

الكتاب الثاني:

(أ) القسم الأول: الماهية بوصفها التأمل الذاتي.

الفصل الأول: الظاهر: ما هو من الماهية، وما هو ليس من الماهية، الظاهر، التأمل.

الفصل الثاني: الماهيات أو التعيّنات التأملية: الهوية؛ الاختلاف؛ التقابل؛ التناقض.

الفصل الثالث: الأساس: الأساس المطلق؛ الأساس المحدَّد؛ الشرط

(ب) القسم الثاني: الظاهرة.

الفصل الأول: الوجود المتحقق Existenz الشيء وخواصه؛ الأفعال المتبادلة بين الأشياء، انحلال الشيء.

الفصل الثاني: الظاهرة: قانون الظاهرة؛ عالم الظواهر وعالم الموجود في ذاته؛ انحلال الظاهرة.

الفصل الثالث: العلاقة المتصلة بالماهية: العلاقة بين الكل وأجزاؤه؛ العلاقة بين القوة وتجلياتها الخارجية؛ العلاقة بين الظاهر والباطن.

(جـ) القسم الثالث: الواقع:

الفصل الأول: المطلق.

الفصل الثاني: الواقع،

الفصل الثالث: العلاقة المطلقة: علاقة الجوهرية؛ علاقة العِلّية؛ الفعل المتبادل.

الكتاب الثالث: في التصور بعامة.

(أ) القسم الأول: الذاتية:

الفصل الأول: التصور: التصور العام؛ التصور الجزئي؛ التصور المفرد.

الفصل الثاني: الحكم: أحكام الوجود؛ أحكام التأمل؛ أحكام الضرورة، الحكم التصوري.

الفصل الثالث: القياس: القياس الوجودي؛ القياس التأملي؛ القياس الضروري.

(ب) القسم الثاني: الموضوعية.

الفصل الأول: الآلية: الموضوع الآلي؛ العملية الآلية، العملية المطلقة.

الفصل الثاني: الكيماوية: الموضوع الكيماوي، العملية؛ تحول الكيماوية.

الفصل الثالث: الغائية: الغاية الذاتية؛ الوسيلة؛ الغاية المتحققة.

(ج) القسم الثالث: التصور.

الفصل الأول: الحياة: الفرد الحي، العملية الحيوية؛ النوعي.

الفصل الثاني: تصور (أو: فكرة) المعرفة: تصور الحق؛ تصور الخير.

الفصل الثالث: التصور المطلق.

ومن رؤوس الموضوعات التي يتناولها المنطق الهيجلي هذه تبين:

أولاً: أن المنطق الهيجلي هو مبحث في الوجود.

ثانياً: أنه وإن تشابه في بعض موضوعاته مع المنطق بالمعنى المألوف منذ أيام أرسطو فإن هذا التشابه هو في التعبير أو المصطلح فقط، أما المضمون فمختلف تماماً. وهذا واضح في فصول القسم الأول من الكتاب الثالث، الذي يتناول: التصور، والحكم، والقياس،

ولكنه على نحو مختلف تماماً عن نظائرها في متون المنطق المألوف.

٣ ـ أقسام المنطق الهيجلي

يقسّم هيجل المنطق وفقاً للتمييز الذي وضعه كَنْت بين: المنطق بالمعنى المألوف، والمنطق الذي سمّاه بالمتعالي Transzendental.

وقد عرّف كنت المنطق المتعالي بأنه «منطق محض يعني بالمبادىء القبلية الصريحة: أنه قانون الذهن Kanon des Verstandes وللعقل Vernunft، لكنه فقط فيما يختص بما هو صوريّ في استخدامه»[1]. وقال أيضاً: «إن المنطق بالمعنى المألوف يتجرد من كل مضمون للمعرفة، أي من كل علاقة لها بالموضوع، وينظر فقط في الصورة المنطقية في علاقتها بالمعرفة، أي بصورة التفكير بعامة» (الكتاب نفسه ط A ص٥٥، ط B ص٧٩). وهكذا يميز كَنْت بين المادة والصورة، بين الموضوع والتفكير، ويخص كلا منها بمجال مستقل.

وهذا بعينه ما يأخذه هيجل على كَنْت. يقول هيجل:

«في أيامنا هذه أوجد كَنْت، إلى جانب ما يسمى عادةً بالمنطق، منطقاً متعالياً. وما نسميه نحن هاهنا بالمنطق الموضوعي يناظر جزئياً هذا المنطق المتعالي. وهو يميّزه عما يسميه المنطق بالمعنى العام، بالخصائص التالية: أ) هذا المنطق المتعالي ينظر في التصوّرات التي تتعلق قبليّاً a priori بالموضوعات، وتبعاً لذلك لا تتجرد من كل مضمون للمعرفة الموضوعية، أو هو يتميز بكونه يشتمل على قواعد الفكر المحض؛ ب) وأن يعود إلى أصول معرفتنا، بالقدر الذي به هذه الأصول لا يمكن أن تُنْسَب إلى الموضوعات. وقد انحصر اهتمام كنت فلسفياً في هذه النقطة الثانية. وفكرته الأساسية تقوم في الربط بين المقولات وبين الوعي بالذات، أي الأنا الذاتي. وبهذا التحديد فإن طريقته في النظر لا تتعدى حدود الوعي وتقابله، ويفترض، إلى جانب ما ندين به لتجريبية الإحساس والعاطفة والعيان ـ وجود شيء آخر ليس موضوعاً ولا معيّناً بالوعي المفكر، وهذا الشيء هو الشيء ـ في ذاته، الخارج والأجنبي عن الفكر، وإن كان من السهل أن نرى أن تجريداً مثل «الشيء في ذاته» ليس إلاّ نتاجاً للفكر، الفكر الذي يجرِّد». (W.L. حـ١ ص٤٥ ـ ٤٦).

إن كنت ـ في نظر هيجل ـ قد ركّز كل اهتمامه بالجانب «المتعالي» للمقولات، ولهذا لم يؤدّ بيانه لهذه المقولات إلا إلى خواء. فهو لم يبحث فيما للمقولات في ذاتها من خصائص، ولم يحدد نسبة بعضها إلى بعض. «ولهذا فإن هذه الفلسفة (= فلسفة كَنْت) لم تقدِّم أيّ إسهام، في معرفة طبيعتها. والأمر الوحيد المفيد المتعلق بها هو نقدها للتصورات.

بيد أن التقدم الحقيقي للفلسفة كان يقضتي أن يهتم الفكر بالنظر في الجانب الصوري، في الأنا، في الوعي بما هو كذلك، أعني في العلاقة المجردة بين المعرفة الذاتية والموضوع. وأن تحصّل معرفة الصورة اللامتناهية، أعني التصور، بسلوك هذا الطريق» (W.L. حـ١ ص٤٦ ـ ٤٧).

ومن هذا النقد لموقف كنت من المنطق المتعالي، ينتهي هيجل إلى القول بأن ثمت نوعين من المنطق: (١) المنطق الموضوعي، (٢) المنطق الذاتي.

(١) أما المنطق الموضوعي فهو الميتافيزيقا. إنه يحلّ محل الأنطولوجيا، أي علم الوجود بما هو وجود، كما يحل محل سائر الميتافيزيقا، إذ يبحث في النفس، والعالم، والله، والمقولات. والمنطق الموضوعي هو النقد الحقيقي للمقولات، إنه نقد ينظر فيها لا من حيث الجانب المجرد لما هو قبلي a priori في مقابل ما هو بعدي a posteriori، وإنما ينظر إليها في ذاتها، «حساباً لمضمونها الخاص» (W.L. حـ١ ص٤٨).

(٢) أما المنطق الذاتي فهو منطق التصور Begriff، والماهية مجردةً من كل علاقة مع كائن أو مع مظهره، والذي هو في تعيّنه ليس له بعدُ شيء خارجي، بل هو الذاتي، حرّاً ومستقلاً، إنه المعيَّن هو نفسه، أو بالأحرى هو الذات نفسها. (الموضع نفسه).

---

(١) كنت: «نقد العقل المحض». الطبعة A، ص ٥٣ وما يليها = الطبعة B ص ٧٨ وما يليها.

ولمزيد من التحديد والتدقيق، يقسّم هيجل المنطق إلى:

(١) منطق الوجود؛

(٢) منطق الماهية؛

(٣) منطق التصور؛

القسم الأول

منطق الوجود

«الوجود» و«الواحد» هما أعلى الحدود أو المفهومات. ولهذا كان من العسير، إن لم يكن من المستحيل تعريفهما، إذ هما لا يدخلان تحت أي حد - أو مفهوم - أعلى منهما.

ورغم ذلك حاول الفلاسفة منذ أرسطو حتى هيدجر تعريف الوجود، لا تعريفاً بالحد على النحو الذي يشترطه المنطق، بل تعريفاً أقرب إلى الرسم، أي ببعض الخصائص.

وهيجل قد عرّف الوجود على النحو التالي:

أولاً: في «منطق الموسوعة» هكذا: «الوجود هو التصور في ذاته محضاً، وتتم تعيناته أولاً، ثم يتميز بعضها من بعض، وأخيراً (وهذا هو الشكل الديالكتيكي) تنتقل هذه التعينات من بعضها إلى بعضها الآخر. وهذه الحركة التقدمية هي سلسلة من الأوضاع، وتبعاً لذلك هي نموّ وتطور للتصور في ذاته، ونمو وتطور فيه ينفذ الوجود في ذات الوجود وفي أعماقه. وتطور ونموّ التصور في نطاق الوجود هو الذي يصنع كلية الوجود، لكنه في الوقت نفسه يؤدي إلى القضاء على الوجود في حالته المباشرة، أو الوجود بما هو وجود».

ثانياً: في «علم المنطق» (أو «المنطق» الكبير) هكذا: «الوجود هو المباشر اللامتعين؛ إنه خالٍ من كل علاقة بالماهية، ومن كل علاقة بأي شيء في داخل نفسه. هذا الوجود اللامتعين هو الموجود كما يوجد في محايثته المباشرة المُستبعدة لما سواها. ولما كان غير متعيّن، فإنه خالٍ من الكيف. لكن اللامتعين لا يميزه في ذاته، إلاّ بالتقابل مع المتحدد أو ذي الكيف. بيد أنه في مقابل الوجود بعامة يقوم الوجود المحدد بما هو محدد، حتى إن لا تعيّنه هو نفسه الذي يصنع كيفه. وتبعاً لهذا سنرى أن الموجود الأول يتحدد في ذاته؛ وأنه ثانياً، ينتقل إلى الآنية، وأنه هو الآنية Dasein، لكن هذا يُقضَى عليه من حيث هو وجود متناه، ويصير العلاقة اللامتناهية للموجود مع نفسه، أي أنه ينتقل، ثالثاً، إلى الوجود لذاته». (W.L. حـ١ ص٦٦). ولإيضاح هذين النصين علينا أن نحدد معاني المصطلحات الواردة بهما:

المباشر das Unmittelbare: ما لا يتحدد بشيء آخر.

اللامتعين das Unbestimmte: ما لا يتصف بأية صفة.

الوضع (أو الجمع: أوضاع) Position: أتخاذ صفة.

التصور: Der Begriff: هو الفكرة التي تؤسس الحقيقة الواقعية. يقول هيجل: «الأشياء هي ما هي بواسطة فاعلية التصور الباطن فيها والمتجلي عنها» (مجموع مؤلفاته، نشرة Glockner حـ٨ ص٣٦١). والحرية، والكلية Totalitat، والتعيّن Bestimmttheit، والماهية، والجوهر، والحقيقة، والواقعية هي من بين التحديدات التي تميّز التصور الذي ينمّي نفسه بنفسه. وكان كَنت قد وضع «التصور» في مقابل العيان Anschaung، على أساس أن التصور هو الامتثال لما هو مشترك بين عدة موضوعات، فتصور «الإنسان» هو المعنى المشترك بين أفراد الناس ومادة التصور هي الموضوعات، وصورة (أو شكل) التصور هي صفة الكلية allgemenheit (كنت: «المنطق» Logik بند ٢٢).

المحايثة Immanenz: الوجود في باطن الشيء.

محض rein: أي خالٍ من التجربة الحسية؛ أي عقلي خالص.

٢ - الوجود والعدم والصيرورة

ويشرح هيجل هذا التعريف للوجود أولاً بمزيد من القول. وثانياً بمقابلته بما يناقضه وهو العدم، وثالثاً بيان المعنى الديناميكي الجامع بين الوجود والعدم، وهو الصيرورة. فيقول في مزيد من التوضيح لمعنى الوجود:

«الوجود، الوجود المحض، ومن أي تعيّن آخر.

إنه في مباشرته غير المتحددة ليس مساوياً إلاّ لنفسه، دون أن يكون غير مساوٍ لشيء آخر: إنه خالٍ من كل اختلاف. سواء بالنسبة إلى باطنه وبالنسبة إلى خارجه. وأن ينتسب إليه أي تحدّد أو أي مضمون من شأنه أن يوجِد اختلافاً في داخله، أو أن يميّزه من الأشياء الخارجية: هذا من شأنه أن ينزع عنه محوضته. إنه اللاتحدد المحض، والخواص المحض. وليس فيه شيء يمكن النظر فيه، إن كان من الممكن فيما يتعلق به أن يكون ثمّ نظر، اللهم إلاّ إذا كان نظراً محضاً خاوياً. كذلك ليس ثم ما هو قابل فيه للتفكير، لأن ذلك سيكون أيضاً تفكيراً في الخواء. والحق أن الوجود، هذا المباشر اللامتعين، هو عدم، وليس أكثر ولا أقل من العدم» (.W.L حـ١ ص٦٧).

وفي مقابل ذلك يقول عن العدم:

«العدم، العدم المحض: هو المساواة البسيطة مع الذات، والخواء التام، والخلو من التعيّن والمضمون؛ وهو عدم التميز في داخل نفسه. وبقدر ما يمكن أن يكون ثمّ تأمل أو فكرة، فإنه فقط من حيث الاختلاف يكون ثمّ تأمل أو فكر في شيء، وتأمل أو فكر في لا شيء. فأما يتأمل في لا شيء أو يفكر فيه معنا، أننا نضع تفرقة، من هذه الناحية، بين شيء ولا شيء، ومن هنا ينتج أن هذا يوجد في تأملنا وفكرنا؛ أو بالأحرى إنه التأمل والفكر الخاوِيان هما ذاتهما، نفس التأمل أوا لفكر الخاويان مثل الوجود الخاوي. فالعدم يمثل إذن نفس التحدد، أو بالأحرى نفس الخلو من التحدد الذي للوجود، المحض» (.W.L حـ١ ص٦٦ ـ ٦٧).

ومعنى هذا هو «أن الوجود المحض والعدم المحض هما إذن نفس الشيء». لأن كليهما خالٍ من كل تعيّن.

وإنما يبدأ الوجود المتحقق ابتداء من الصيرورة Werden: «فما هو حق ليس هو الوجود ولا العدم، بل الانتقال، الانتقال الذي تم، من الوجود إلى العدم، ومن العدم إلى الوجود. لكن من الحق أيضاً أن الوجود والعدم ليسا غير متميزين، وليسا شيئاً واحداً، بل الوجود يختلف عن العدم اختلافاً مطلقاً، مع كونهما في الوقت نفسه غير منفصلين وغير قابلين للانفصال، وكل واحد منهما يختفي مباشرة في مضاده. فحقيقتهما إذن إنما تقوم في حركة الاختفاء المباشر لأحدهما في الآخر، وذلك في الصيرورة، وهي حركة تقضي على اختلافهما في نفس الوقت الذي فيه تبرز هذا الاختلاف بينهما». (.W.L حـ١ ص٦٧).

في الصيرورة يجتمع الوجود مع العدم. ولا شيء في السماء أو على الأرض، إلاّ ويحتوي على وجود وعدم معاً.

والحقيقة الواقعية الأولى هي وحدة الوجود والعدم في الشيء الواحد. وأي موجود متحقق تأملناه فسنجد فيه دائماً وجوداً وعدماً معاً لا ينفصل أحدهما عن الآخر. ولما كانت هذه الوحدة بين الوجود، والعدم إنما تتحقق في الصيرورة، فإن الصيرورة هي التجلي الأول لفعالية الفعل أو الروح.

لكن الصيرورة ليست هي التغير، لأن الصيرورة مقولة Kategorie، وهي أول صياغة محددة لفاعلية العقل أو الروح، بينما التغير، بمختلف أنواعه، هو شكل من أشكال الطبيعة، ويفترض مقدماً الزمان والمكان بوصفها من الناحية المنطقية أشكالاً أوليّة للطبيعة. فمثلاً «المادة والحركة» هما تركيب من المكان والزمان.

ويشير هيجل إلى شواهد في تاريخ الفلسفة للوجود المحض وللصيرورة. فالمدرسة الأيلية، ومؤسسها برمنيدس Parmenides كانت ترى أن الوجود المحض هو الحقيقة الوحيدة، وهو المطلق. وفيما بقي لنا من شذرات بيرمنيدس نجده يقول هذه العبارة الدالة على الحماسة العقلية: «الوجود هو وحده الكائن. أما العدم فليس بكائن» ـ وفي مقابل ذلك نجد هيرقليطس يقول بالصيرورة حين يؤكد «أن الوجود ليس (شيئاً) أكثر من العدم»، أو: «كل شيء في سيلان» panta hrai، ومعنى هذا أن: كل شيء هو بسبيل الصيرورة، كل شيء يصير.

كذلك يشير هيجل إلى شواهد من الفكر الشرقي، والبوذية بخاصة. فالحكمة عند الشرقيين، الشعبية منها والدينية، تقول: إن كل ما هو موجود فإنه من مجرد ميلاده يحتوي على بذور زواله؛ والموت ما هو إلاّ الدخول في حياة جديدة.

وواضح أن تأويل هيجل لهذه الشواهد من تاريخ الفلسفة أو من الحكمة الشرقية هو تأويل هيجلي خالص،

لم يخطر ببال أصحاب هذه الشواهد. فإن الوجود المحض عند برمنيدس هو الملاء الجسماني التام الذي يستبعد كل خلاء؛ وقول هرقليطس بأن «الوجود دائم السيلان» إنما يتعلق بالنار التي جعل منها مبدأ الوجود؛ والحكمة الشرقية في كلامها عن الموت إنما تطمح إلى اعتبار الموت نقلة إلى حياة أسمى.

لكن تأويل هيجل لصالح مذهبه هو إنما هو مسلك سيسلكه اللاحقون من الفلاسفة بالنسبة إلى السابقين، وسنجد نموذجاً بارزاً جداً له عند هيدجر في تأويله لمذهب كل من برمنيدس وهرقليطس.

وإذا اعترض أحدٌ على دعوى هيجل بأن الوجود المحض هو العدم المحض قائلاً: «إن الوجود شيء آخر مختلف تماماً عن العدم، وأنه لا شيء أوضح من اختلافهما المطلق، وأنه لا شيء أسهل من الإدراك والإقرار بهذا الاختلاف» ـ فإن هيجل يرد قائلاً: «لكن لا شيء أسهل من مشاهدة أن هذا مستحيل، وأن هذا الاختلاف لا يقبل التعبير عنه. وأولئك الذين يلّحون في توكيد الاختلاف بين الوجود والعدم سيحسنون لنا إن ذكروا لنا ما هو هذا الاختلاف. لو كان لكل من الوجود والعدم طابع محدد، به يختلف كلاهما عن الآخر، فإن أحدهما سيكون الوجود المحدد، والآخر سيكون العدم المحدّد، بدلاً من أن يكونا هما: الوجود المحض، والعدم المحض. فاختلافهما إذن باطل تماماً، إذ كلاهما غير متعيّن. فالاختلاف لا يتعلق إذن بما هما عليه في ذاتيهما، وإنما هو اختلاف فكري، أي معطى ذاتي تماماً لا محل له فيما نحن بسبيله هنا. فالأمر يتعلق إذن بشيء يستعمل في الوقت نفسه مع الوجود والعدم، ويؤلف جزءاً من هذه السلسلة، وذلك على شكل الصيرورة. إنه في الصيرورة يوجد التمييز بين الوجود والعدم، وليست الصيرورة ممكنة إلاّ بسبب هذا التمييز. لكن الصيرورة بدورها ليست هي الوجود، ولا هي العدم؛ بل الوجود والعدم يوجدان في الصيرورة، ومعنى هذا أنهما لا يوجدان لذاتهما. إن الصيرورة تشتمل على الوجود وعلى اللاوجود معاً، وهذان لا يوجدان إلاّ بقدر ما هما في «الواحد»، هذا هو ما يمحو اختلافهما» (W.L. حـ١ ص٧٧ ـ ٧٨).

إن مَثَل الوجود المحض والعدم هو مَثَلُ النور المحض والظلمة المحضة. فالواقع هو أن «النور المحض لا يختلف عن الظلمة المحضة، إذ في كلتا الحالتين نحن بإزاء رؤية محضة، رؤية العدم. إن النور المحض والظلمة المحضة هما خلاءان، وبوصفهما كذلك لا يختلف أحدهما عن الآخر. ولا يستطيع المرء أن يميّز شيئاً إلاّ في النور المحدد (والنور يتحدد بالظلمة)، أعني في النور المُعَكَّر، وفي الظلمة المحددة، (لأن الظلمة بدورها تتحدد بالنور)، أعني في الظلمة المنوّرة؛ لأن النور المعكَّر والظلمة المنوّرة ينفصلان باختلاف باطن، ويمثلان، تبعاً لذلك، وجوداً متعيّناً، أي آنية Dasein» (W.L. حـ١ ص٧٨).

ويمكن تعريف «المطلق» بأنه الوجود، وبأنه العدم.

والقضية المشهورة التي تقول: «من العدم لم يكن شيء» exnihilo nihilfit معناها أن الوجود ينتقل إلى العدم، وأن العدم ينتقل إلى الوجود». والقضية: من العدم لا يتولد إلاّ العدم، العدم يبقى دائماً هو العدم ـ تستمد أهميتها الحقيقية من تقابلها مع الصيرورة بعامة، وتبعاً لذلك من تقابلها مع خلق العالم من العدم. لكن أولئك الذين يقبلون القضية: «العدم يبقى عدماً»، معلنين إياها بصوت جهوري، لا يدركون أنهم بهذا يقولون بوحدة الوجود المجردة التي قال بها الأيليون، بل وأيضاً يتبعون وحدة الوجود التي قال بها اسبينوزا: إن النظرية الفلسفية التي مبدؤها هو: «ما الوجود إلا الوجود، وما العدم إلاّ العدم» ـ تستحق أن تسمى: مذهب الهوية؛ وهذه الهويّة المطلقة هي التي تصنع ماهية وحدة الوجود» (W.L. حـ١ ص٦٩).

ولما كان الوجود هو والعدم سواء، وكانت الحقيقة الأولى هي وحدة الوجود والعدم معاً، فليس ثمّ بدء (بداية) واحد، بل البدء مزدوج Gedoppeltes: وجود وعدم معاً. إن البدء ليس هو الوجود بوصفه بدء باقٍ، بل هو عدم الاختلاف المطلق بوصفه انتقالاً من الوجود إلى العدم ومن العدم إلى الوجود.

لكن لا يمكن تصور البدء دون تصور النهاية. لهذا فإن للبدء مضموناً هو الغاية أو المشروع Entwurf. لهذا كان البدء غائياً، أي يشير إلى غاية. وبدون غاية فإنه ليس ثم بداية.

والوجود، والعدم، والصيرورة: هي الثلاث الديالكتيكي الأول؛ لأنه يتضمن: الموضوع، نقيض الموضوع، مركب الموضوع.

ب ـ الآنية Dasein

وأول تعيّن إنما يتم في الآنية إذ الآنية هي الوجود المحدَّد؛ وتحديده هو تحديد ما هو موجود، أي الكيف. إن الشيء، بواسطة كيفه، يكون في مقابل أشياء أخرى؛ إنه متغير ومتناه، ليس فقط إلى شيء آخر، ولكن بفضل تعيين سلبي كامن فيه. وهذا النفي، الذي هو أولاً سلب بالنسبة إلى متناه، يتكوّن بواسطة اللامتناهي. والتقابل المجرد الذي فيه تظهر هذه التعيُّنات، ينحلُّ ليتحول إلى لامتناه بدون مقابلات، وذلك في الوجود ـ لذاته. ولهذا فإن تحليل الآنية يتضمن ثلاثة أقسام: (١) الآنية بما هي آنية، (٢) «شيء ما» و«شيء آخر»: المتناهي؛ (٣) اللامتناهي الكيفي» (.W.L حـ١ ص٩٥).

١ ـ الآنية بما هي آنية

حين يتكيف الوجود بكيفٍ يصير آنية Dasein. «والآنية من نتاج الصيرورة. لأنها وحدة الوجود واللاوجود البسيطة، وبسبب هذه البساطة فإن لها شكل ما هو مباشر. أما توسّطها، وهو الصيرورة، فيوجد خلفها: لقد رفع، وظهرت الآنية لهذا السبب، بوصفها ما ينبغي أن يكون نقطة أنطلاق. والآنية تتجلى أولاً على شكل تعيّن للوجود من ناحية واحدة؛ أما تعينها الآخر، وهو العدم، فإنه يتجلى بدوره في مواجهة التعين الأول». (.W.L حـ١ ص٩٦).

في الآنية يشارك العدمُ الوجود، والوجودُ العدمَ، بحيث يتخذان معاً شكل موجود واحد.

الوجود أو العدم كلاهما غير متعين، أما الآنية فهي متعيّنة، محددة، عينية، غنيّة بالتحديدات، ولحظاتها تتخذ علاقات متنوعة.

وكل تعيّن سلب، لأنه إتخاذ صفة واستبعاد سائر الصفات. ولهذا كان إيجاباً من جهة، وسلباً من جهة أخرى. وهذا ما صاغه اسبينوزا في قوله Omnis determinatio est negatio.

وهذا التعيّن هو الكيف. ويعرّفه هيجل في «منطق الموسوعة» بأنه «التعيّن المباشر الذي هو في هوّية مع الوجود، وذلك على عكس الكم الذي ينبغي أن ينظر فيه بعد الكيف: فالكم وإن كان تعيّناً للوجود، فإن هذا التعين ليس مباشرةً في هوية مع الوجود، إنه خارج عن الوجود ويستوي لديه. وما هو «شيء ما» هو كذلك بكيفه، حتى إذا ما فقد كيفه توقف عن أن يكون ما هو. ثم إن الكيف إنما هو أساساً مقولة للمتناهي، وتبعاً لذلك فإن له مكانه الخاص في الطبيعة، ولا مكان له في عالم الروح (أو العقل). فمثلاً في الطبيعة يجب أن نعدّ كيفياتٍ ما يسمى بالجواهر البسيطة، مثل الأوكسجين، الأزوت، الخ. لكن في ميدان الروح (العقل) لا ينتج الكيف إلاّ على نحو تابع، وليس يوجد بحيث يكون شكل معين من الروح قد استنفد بواسطته». (ترجمة Véra حـ١ ص٤١٦).

٢ ـ شيء ما Etwas وشيء آخر

لكن إذا كان الكيف سلباً للوجود المحض والعدم المحض، فإن ثمت سلباً لهذا السلب، ألا وهو «شيء ما» Etwas. «وسلب السلب، من حيث هو شيء ما، ليس إلاّ بداية الذات، والوجود ـ في داخل ـ ذاته الذي لم يتحدد. وهو يتحدد فيما بعد على أنه الموجود لذاته، وهكذا حتى يحصل على مفهوم الشدّة العينية للذات... وشيء ما هو موجود، من حيث أنه نفي للنفي، الذي هو استعارة للعلاقة البسيطة بين «شيء ما» وبين نفسه؛ ولكن بهذا يصير «شيء ما» عاملاً لتوسطه مع نفسه. وهذا التوسط للذات مع الذات يوجد في الوجود ـ لذاته، في الذات، الخ، كما يوجد ـ على نحوٍ مجرد وتماماً ـ في الصيرورة» (.W.L حـ١ ص١٠١ ـ ١٠٢).

«شيءٌ ما»، هو آنية. وفي ذاته هو أيضاً صيرورة، لكنها صيرورة ليست عناصرها هي الوجود والعدم. «شيء ما» هو انتقال، وعناصره هي أيضاً «شيء ما».

«وشيء ما» يقابله «شيء آخر»: فإنه إذا كان «شيء ما» هو A، فإن B هي «شيء آخر». والعكس بالعكس، بحيث أن كليهما «شيء آخر» بالنسبة إلى مقابله. وبعبارة أخرى: هما متضايفان. والمتضايفان Corrélatifs هما المفهومان اللذان لا يوجد ولا يتصور أحدهما إلاّ

بالآخر. ولهذا فإن «شيئاً ما» يقوم في «الشيء الآخر»، أي أنه يقوم فيما ليس إياه.

ولهذا فإن «الوجود ـ للآخر» و«الوجود ـ في ذاته» هما لحظتان للآنية الواحدة أو لحظتان لشيء واحد.

وهنا ينتقد هيجل «الشيء في ذاته» عند كَنت، ويقول إنه «تجريد في غاية البساطة لكنه عدّ زمناً طويلاً كما لو كان له معنى متميّز تماماً، وكذلك الشأن في القضية التي تقول إننا لا نستطيع أن نعرف فاعلية الأشياء في ذاتها: فإنها هي الأخرى عدّت كما لو كانت تعبّر عن حكمة عميقة. إننا نقول عن الأشياء إنها في ذاتها حينما نغض النظر عن كل وجود ـ للغير، أي، بوجهٍ عام، من حيث أنها يفكرّ فيها كما لو كانت خالية من كل تَعيّن، أي بوصفها لا موجودات محضة. وغنّي عن البيان أننا لو فهمناها بهذا المعنى، فمن المستحيل أن نعرف ما هو الشيء في ذاته. لأن السؤال: ما هو؟ يقتضي أن نذكر تحديدات. لكن لما كانت الأشياء التي تقتضي لها تحديدات ينبغي أن تكون في الوقت نفسه أشياء في ذاتها، أي خالية من كل تحديد، فإننا نفترض هنا دون تفكير في هذا، ونحن نضع هذا السؤال ـ استحالة وجود جواب عنه، أو تقدّم جواباً خالياً من المعنى. إن الشيء في ذاته هو مثل المطلق، الذي يعلم فقط عنه أن الكل يكوّن فيه وحدةً. ولهذا نحن نعلم جيداً أمر هذه الأشياء في ذاتها، إنها، بهذا الوصف، ليست إلا تجريدات خاوية من كل شيء، وخصوصاً من الحقيقة». (.W.L حـ١ ص١٠٨).

وبالجملة فإن «شيئاً ما» هو آنية مباشرة تشير إلى نفسها وتتحدد أولاً بالنسبة إلى شيء آخر. وهذا الحد يعني عدم ـ وجود شيء آخر، لكنه لا يعبر عن «شيء ما» هو نفسه: إنه يحدّ في نفسه الآخر. وهذا الآخر هو أيضاً «شيء ما».

و«شيء ما»، من حيث هو آنية مباشرة، يؤلّف الحد Grenze بالنسبة إلى «شيء ما» آخر. وهذا الحد محايث فيه، إذ هو ليس «شيئاً ما» إلاّ بفضل هذا الحد Grenze.

إن «شيئاً ما» إذ أكدّ نفسه على أنه «في ذاته» ansich، فإنه بهذا نفسه ينفي نفسه ويعبّر عن وجوده بأنه «وجود للغير (أو: للآخر» Seinfür- anderes.

والحدّ Grenze يقال بالنسبة إلى الكم، كما يقال بالنسبة إلى الكيف. لكن الحد الكمي يختلف عن الحد الكيفي. فمثلاً مساحة من الأرض: فإن حدها الكمي هو مثلاً فدان (أي ٣/ ٧ ٤٢٠٠مم)؛ أما حدها الكيفي فهو أنها مزروعة قطناً أو أرزاً أو برسيماً الخ. ولا شأن هنا للكيف بالكم.

المتناهي

وأن يكون «شيء ما» هو نفسه وفي الوقت عينه يكون هو «الآخر» ـ تلك هي طبيعة ما يسميه هيجل باسم «المتناهي» das Endliche. إن المتناهي هو ما يتحدد بغيره، وليس بذاته فقط.

إن المتناهي هو الذي بطبعه يتجاوز ذاته ليملك طبيعة في شيء آخر. والمتناهي بوصفه حداً Grenze هو أيضاً حاجز Schranke، لأنه مانع مؤقت ينبغي تجاوزه. فالقشرة مثلاً حاجز مؤقت للبذرة عليها أن تتجاوزه لتصبح برعماً، وهذا بدوره يتجاوز حالة البرعمية إلى حالة النبتة المستوية على ساق، وهكذا وهكذا باستمرار.

والمتناهي ليس فقط يتحول، شأنه شأن كل الأشياء بوجه عام، بل هو يزول ويختفي. «وهذا الزوال، هذا الاختفاء للمتناهي ليس مجرد إمكان بسيط، يمكن أن يتحقق أو لا يتحقق، بل إن طبيعة الأشياء المتناهية هي بحيث أنها تحتوي في باطنها على جرثومة زوالها، جرثومة تكون جزءاً منها لا ينفصل عنها: إن ساعة ميلادها هي في الوقت عينه ساعة موتها». (.W.L حـ١ ص١١٧).

لكن هيجل يخفف من وقع هذه النتيجة المثيرة للحزن بأن يقول إنه وإن كان التناهي يعني الزوال، فإن هذا الزوال هو أيضاً زائل: «إن الزوال، العدم، لا يكوّن النهاية الأخيرة، بل هو قابل للفناء ويزول بدوره» (.W.L حـ١ ص١١٩).

ما يجب أن يكون Das Sollen

قلنا إن التناهي حاجز، لكن هذا الحاجز يقتضي أن

تتجاوزه، وهذا هو «ما يجب أن يكون». وما يجب أن يكون» صار يلعب دوراً كبيراً في الفلسفة على إثر قواعد الأخلاق التي وضعها كنت في «نقد العقل العملي»[1].

«أنت تستطيع، لأنه يجب عليك» هذه العبارة، المفترض أنها تعني الكثير، هي متضمنة في مفهوم «ما يجب أن يكون». لأن «ما يجب أن يكون» هو تجاوز الحاجز: ومنه يمحى الحدّ؛ وهكذا فإن «الوجود - في - ذاته لما يجب أن يكون يصبح علامة الهوية مع الذات» بغض النظر عن الاستطاعة. لكن العكس صحيح أيضاً: «أنت لا تستطيع، لأنه يجب عليك». إذ في «ما يجب أن يكون» يوجد أيضاً الحاجز بما هو حاجز. وصورية الإمكان تمتلك في داخلها واقعاً هو «أن يكون آخر» كيفياً بالنسبة إلى نفسه، وعلاقاتهما التبادلية تكوّن تناقضاً، ومن هنا كان عدم - الاستطاعة، أو الاستحالة. (W.L. ص١٢١).

إن تجاوز المتناهي يبدأ في «ما يجب أن يكون». ويما يجب أن يكون تبدأ عملية تستمر إلى غير نهاية. .

لكن «إلى غير نهاية» هذا ليس هو اللامتناهي الحقيقي، بل هو اللامتناهي الزائف. Die schlechte Unéndlichkeit، إذ هو مجرد تراجع أو تقدم - غير محدود، فيه يتحول «الشيء ما» إلى «آخر» إما بالتكرار أو بإعادة التشكيل. إن اللامتناهي الزائف أو الرديء ليس إلاّ نظراً كيفياً للكثرة الكمية.

٣ - اللامتناهي الحقيقي

في مقابل هذا اللامتناهي الزائف يقوم اللامتناهي الحقيقي. ويشيد به هيجل بوصفه «التصور الأساسي» Grundbegriff في الفلسفة.

يقول هيجل: «اللامتناهي هو نفي النفي، هو الإيجاب، هو الموجود الذي استعاد قوامه بخروجه من تحدّده. اللامتناهي موجود فعلاً، وذلك على نحو أقوى وأشدّ من الوجود الأول المباشر؛ إنه الوجود الحق، إنه التحرر من الحاجز. إن النفس والروح، لدى سماعهما كلمة: اللامتناهي، تشعران أنهما أسرى؛ إنهما يخرجان من التجريد الذي سُجنتا فيه ابتغاء الإرتقاء إلى نور الفكر، والكلية والحرية». (W.L. حـ١ ص١٢٦).

وبصرف النظر عن هذه العبارات الشعرية، ينبغي أن نلاحظ:

أولاً: إن هيجل يربط بين المتناهي واللامتناهي، بحيث يوهم أن اللامتناهي يصدر عن المتناهي، إذ من طبيعة المتناهي أن يتجاوز نفسه وأن ينفي ما فيه من نفي فيصير لامتناهياً.

ثانياً: نراه من ناحية أخرى يؤكد أن اللامتناهي قائم بذاته، لا يتوقف على متناه يبقى أسفل منه.

والحق أن هيجل هنا يجد نفسه أمام محرجة dilemma لم يستطع الخروج منها ولا إيجاد حل لها وإنما ظل يتخبط فيها طوال عشرين صفحة (W.L. حـ١ ص١٢٦ - ١٤٦) فهو يؤكد مرة أنهما متمايزان، ومرة أخرى أنهما متضايفان لا يوجد أحدهما إلاّ مع وجود الآخر، إن اللامتناهي ما هو إلاّ نفي - أو تجاوز - المتناهي. «فكل واحد منهما يحتوي على «الآخر» في حالٍ محدودة، بينما بحسب تصور التقدم إلى غير نهاية، كل واحد منهما يجب أن يستبعد الآخر، وعليهما أن يتلو كلاهما الآخر على التبادل. ولا واحد منهما يمكن أن يوضع ولا أن يُتصوّر دون الآخر: اللامتناهي دون المتناهي، أو هذا دون ذاك. وحين نقول إن اللامتناهي هو نفي المتناهي، نحن نعبّر أيضاً عن هذا الأخير، ومن المستحيل الاستغناء عنه في تعريفنا للامتناهي. حسبنا أن نعرف ما نقول، كيما نجد المتناهي في تعريف اللامتناهي» (W.L. حـ١ ص١٣٢ - ١٣٣).

ذلك أن المتناهي واللامتناهي متضايفان: فالمتناهي يقتضي نفيه وذلك هو اللامتناهي. والأمر هاهنا مثل الأمر في العلة والمعلول: فكلاهما متضايف مع الآخر: فلا علة بغير معلول، ولا معلول بغير علة.

والتسلسل إلى غير نهاية يسميه هيجل: اللامتناهي الرديء أو الزائف. أما المتناهي الحقيقي فهو التكامل الذاتي لشيء ما. إن المتناهي الحقيقي ليس الحد النهائي في سلسلة من التقدم غير محدودة، ولا هو المقابل للمتناهي، بل هو المركب من المتناهي واللامتناهي الزائف لغيريته هو، أي الجهد غير التام لإكمال نفسه في

(١) راجع تفصيل ذلك في كتابنا: «الأخلاق عند كنت» الكويت سنة ١٩٨٠.

متناهٍ آخر للكثرة. واللامتناهي الحقيقي هو حقيقة المتناهي، وهو الذي يرفع المتناهي ولا يقوم إلى جواره.

إن اللامتناهي الحقيقي هو «الصائر» das werdende، أي ما هو في حالة صيرورة مستمرة.

وكما في كل مجال ديالكتيكي، نجد هنا أيضاً ثلاثاً يتألف من: المتناهي، اللامتناهي الزائف، واللامتناهي الحقيقي.

إن اللامتناهي الحقيقي هو وجوده لذاته Fürsichsein.

حـ ـ الوجود ـ لذاته

وهذا يقودنا إلى الحديث عن الوجود ـ لذاته.

وهيجل في منطق «الموسوعة» يعرفه هكذا:

«الوجود ـ لذاته هو الصفة التامة، وبهذه المثابة هو يحتوي على الوجود والآنية بوصفهما لحظتيه التصوريتين. إن الوجود ـ لذاته، من حيث هو وجود، هو العلاقة البسيطة مع ذاته ـ وبوصفه آنيه: هو الوجود المتعين. وهذا التعيّن لم يَعُد التعيّن المتناهي لـ «شيء ما» في اختلافه عن الغير، بل هو التعيّن اللامتناهي الذي يحتوي في داخله على الاختلاف وقد «رُفع»[1] aufgehoben» («منطق الموسوعة»، ترجمة Véra حـ١ ص٤٣١).

وفي «علم المنطق» (أو «المنطق الكبير») يعرفه هكذا:

«الوجود ـ لذاته هو الوجود الكيفي التام؛ إنه الوجود اللامتناهي. إن الوجود الأولي غير محدد ولا معين. والآنية هي الوجود المرفوع، لكن فقط على نحو مباشر. فهي تحتوي إذن وقبل كل شيء على النفي الأول، الذي هو بدوره غير مباشر؛ صحيح أن الوجود يبقى أيضاً وأن كليهما يوجد مع الآخر في الآنية على شكل وَحدة بسيطة، بل ومن أجل هذا هما غير متساويين في ذاتيهما ووحدتهما لم توضع بعد.. ولهذا السبب فإن الآنية هي مجال الاختلافات، والثنائية، ومجال التناهي. والتحديد هو تحديد بما هو كذلك، إنه نسبّي إنه ليس وجوداً ـ محدّداً مطلقاً. في الوجود بذاته الاختلاف بين الوجود والتحديد، الذي هو سلب، يوضع ويختزل: الكيف، وجود ـ الغير، الحد، وكذلك الواقع، الوجود ـ في ذاته، الواجب أن يكون، الخ... هذه كلها أوصاف ناقصة لسلب الوجود الذي يقوم على الاختلاف بين كليهما. لكن سلب المتناهي المؤدي إلى اللامتناهي، إلى السلب الموضوع للسلب ينشأ عنه، بالنسبة إلى السلب، علاقة مع ذاته، وتصالح مع الوجود: أعني حالة معَيّنة.. أو معيّن مطلق.

إن الوجود ـ لذاته هو في المقام الأول، الواحد، أي ما هو من أجل ذاته. وفي المقام الثاني يصير الواحد أحادات متعددة: طَرَد: فذلك الوجود للغير للواحد يختفي في تصوريته: جذب. وفي المقام الثالث، يكون ثمّ تعين متبادل للطرد والجذب، بعده يحدث فيها توازن: والكيف الموجود في الوجود ـ لذاته يبلغ تعبيره الأقصى، ويتحول إلى كم». («علم المنطق» حـ١ ص١٤٧).

ومعنى هذا التعين أن الوجود ـ لذاته هو ينفي نفيه فيؤكد إيجابه. إنه بعد أن تحدد، وبالتالي جرى عليه السلب، يقضي على هذا السلب، فيثبت بهذا ذاته ولهذا يكون الوجود لذاته في علاقة مع ذاته، بعد أن كان في علاقة مع الغير.

وفي الإضافة Zusatz التي ألحقها هيجل بالنص الأول يسوق مثلاً للوجود ـ لذاته هو: الأنا. ذلك أن «الأنا» das Ich، وأن كان آنيا، أي وجوداً متحققاً مع الغير وعلى علاقة بالآخرين، فإنه حين يعي ذاته فإنه يتجرد عن الأغيار (جمع: غير؛ وهو اصطلاح كثير الاستعمال عند الصوفية المسلمين، ويقولون عادة: السِّوَى، والأغيار) ويركّز على ذاته، فيصير وجوده هو وجود ذاته، أي وجود ـ لذاته. إن الوعي الذاتي عودة إلى الذات وتجرد عن السوي والأغيار.

ويقول هيجل إن وعي الإنسان بذاته هو الذي يميز الإنسان من سائر الحيوان ومن الطبيعة. فالكائنات الطبيعية ليس لها وجود ـ لذاته، بل وجودها هو دائماً وجود ـ للغير.

---

(١) الفعل aufheben (والاسم هو Aufhebung) ذو معنيين متضادين في اللغة الألمانية (أي أنه من الأضداد): فهو يدل على الرفع بمعنى الإزالة والمحو، ويدل أيضاً على الإبقاء والمحافظة. وسنتوجه حسب المعنى المقصود في السياق، والملاحظ أن المعنى الأول هو الأغلب استعمالاً عند هيجل. «والرفع» اصطلاح شائع في المنطق العربي بمعنى الاستبعاد والإزالة، كما في قولنا: قانون الثالث المرفوع (= المستبعد)، حالة الرفع (= الاستبعاد) في القياس الشرطي المتصل، الخ. والرفع بهذا المعنى يقابله: الوضع... راجع «منطق الموسوعة» (حـ١ ص٤٣٣ ترجمة Véra).

أما قول هيجل في النص الثاني «إن الوجود لذاته هو ـ في المقام الأول ـ الواحد» فلا يعنى به الواحد المعروف في الكم، بل الواحد هنا كيفيّ محض، ويعني به ما هو في علاقة مباشرة ذاته، وما يملك ذاته؛ إنه السلب الكيفي للسلب مباشرة. والواحد هنا لامتناه حقاً، ولهذا هو لا يفقد ذاته في السّوي والأغيار. فالواحد هنا قريب من وصف الله بأنه واحد، إذ نحن في هذا الوصف لا نقصد أن الله واحد بين كثرة وإنما الوحدة الإلهية وحدة كيفية محضة. إن الله واحد لذاته، لا بالنسبة إلى غيره.

و«الوجود ـ لذاته والوجود ـ للواحد ليسا معنيين مختلفين في المثالية Idealitat بل هما لحظتان جوهريتان غير قابلتين للانفصال عن هذه المثالية» (W.L. حـ١ ص١٥٠).

وهنا يقرر هيجل أنه «ينبغي تصور الوجود ـ لذاته بعامة على أنه مثالية Idealitat، بينما الآنية هي. . . الواقع. وبالجملة نحن نعد المثالية والواقع أنهما تحديدان موضوعان الواحد منهما في مواجهة الآخر ولكل منهما استقلال مثلما للآخر، ونقول ـ وفقاً لوجهة النظر هذه ـ إنه خارج الواقع Realitat يوجد أيضاً المثالية. ومع ذلك فإن المثالية ليست شيئاً يوجد خارج الواقع أو إلى جانبه، بل فكرة المثالية تقوم صراحة في هذا: أعني أنها حقيقة الواقع، وهذا يعني أن الواقع يُنتج ذاته كمثالية بوصفه ما هو في ذاته (أي من حيث أنه متناه، ومن حيث يمتص نفسه في مثالية). لهذا لا يجوز أن نتخيل أننا رددنا إلى المثالية ما هو حقها حينما نقرر فقط أن الواقع ليس هو الكل، وأنه لا بد أيضاً من الإقرار بأنه إلى جانب الواقع توجد أيضاً المثالية. فهذه المثالية التي ستكون إلى جانب، أو التي ستعدّ دائماً أنها فوق الواقع، لن تكون في الحقيقة إلا كلمة جوفاء. إن المثالية لا مضمون لها إلاّ من حيث أنها مضمون لشيء ما. وهذا الشيء ما ليس هذا أو ذاك مما هو غير معين، بل هو الآنية المتعينة على شكل واقع، الأنية التي، منظوراً إليها في ذاتها ومحددة بحدودها، ليس لها حقيقة. لقد كان من الصواب بمعنى من المعاني أن نتمثل الفارق بين الطبيعة والروح (أو العقل) بحيث يكون التعين الأساسي للطبيعة هو الواقع، بينما المثالية تكوّن التعين الأساسي للروح. لكن الطبيعة ليست كرة ثابتة، تامة، توجد لذاتها ويمكن أن توجد بدون الروح، بل الأمر بالعكس وهو أن الطبيعة لا تصيب غرضها وتنال حقيقتها إلاّ في الروح؛ ولهذا السبب عينه ليست الروح كرة مجردة قائمة وراء الطبيعة، بل هي لا تكون روحاً حقة، ولا تؤكد نفسها ذلك إلاّ بقدر ما تحتوي على، وتمتص في داخلها: الطبيعة». («منطق الموسوعة» ط١ ص٤٣٢، ترجمة Véra).

وهنا يؤكد هيجل أن كل فلسفة حقة هي مثالية، ذلك لأنه لا طبيعة بدون عقل، ولا عقل بدون طبيعة. وكل ما هو عقلي واقعي، وكل ما هو واقعي عقلي. وفي هذه العبارة الأخيرة مفتاح فلسفة هيجل كلها. إنه لا يضع العقل في مقابل الطبيعة، ولا هذه في مقابل ذاك، بل العقل والطبيعة أمر واحد ولا ينفصلان. وكلاهما وجه لشيء واحد أحد. وسيكون لهذا فضل بيان في ثنايا هذه المادة.

القسم الثاني

الكم

الكيف تحديد أوليّ مباشر. أما الكم فهو تحديد لا يكترث للوجود. ذلك أن «الكم هو الوجود المحض حيث التعيّن لا يوضع بعد بوصفه في وحدة مع الوجود هو نفسه، وإنما بوصفه موضوعاً أو منبوذاً على السواء» («منطق الموسوعة» حـ١ ص٤٤٣، ترجمة Véra).

ولقد اعتاد علماء الرياضيات أن يعرّفوا الكم بأنه «ما يقبل الزيادة والنقصان». لكن هيجل يعترض على هذا التعريف، لأنه يرى أن معنى هذا التعريف هو أن الكم، على عكس الكيف، لا يكترث للتغير. وذلك لأن هذا التفريق يقتضي أن الزيادة أو النقصان لا علاقة لهما بالكيف، مع أن الكيف هو الآخر يقبل الزيادة والنقصان. وإذن ليس «قبول الزيادة والنقصان» هو خاصية الكم وحده.

وإنما الخاصية الحقيقية المميزة للكم من الكيف هي أن الكم خروج عن الذات، خروج للعقل عن ذاته، أما الكيف فقائم في ذات العقل غير متخارج عنه.

وكما كان للكيف ثلاثة أقسام هي: الوجود، والماهية، والوجود لذاته ـ كذلك للكم ثلاثة أقسام هي:

الكم المحض، ومقدار الكم Quantum، ودرجة الكم.

«والكم درجة من التصور، وبوصفه كذلك هو يلعب دوراً أولاً بوصفه مقولة منطقية، وثانياً في العالم الموضوعي، في عالم الطبيعة وفي عالم العقل (أو الروح). لكن يمكن أن نشاهد أيضاً أن التحديدات الكمية لا تتساوى في الأهمية لدى عالم الطبيعة ولدى عالم العقل. في عالم الطبيعة حيث التصور يبدو كأنه شيء غير ذاته وعلى أنه خارج عن ذاته، فإن للكم من أجل هذا أهمية أكبر مما له في عالم العقل، عالم الحياة الباطنة الحرة freier Innerlichkeit. صحيح أننا قد ننظر أحياناً إلى مضمون العقل من وجهة نظر الكم، لكن من الواضح أننا حين ننظر إلى الله على أنه ثالوث، فإن العدد ثلاثة ليس له نفس الأهمية التي للثلاثة أبعاد في الزمان مثلاً، أو الثلاثة أضلاع في المثلث لأن الحد الجوهري للمثلث هو أنه سطح مستوٍ محاط بثلاثة أضلاع. بل وفي نطاق الطبيعة نفسها ليس للتحديدات الكمية نفس الأهمية في كل حالة. فإنها أكبر في الطبيعة غير العضوية منها في الطبيعة العضوية، وفي نطاق الطبيعة غير العضوية نجد أن أهميتها في الكيمياء والفيزياء بالمعنى الصحيح أقل منها في الميكانيكا حيث لا نستطيع التقدم خطوة بدون معرفة الرياضيات؛ وهذا هو ما أعطى للرياضيات لقب: «العلوم الدقيقة» في المقام الأول، وأدى ـ كما لاحظنا من قبل ـ إلى الأتفاق بين وجهة النظر المادية ووجهة النظر الرياضية البحتة.

«والخلاصة لما سبق هي أن نقرر أنه علينا أن نعدّ من الأخطاء الفاحشة أن نريد إرجاع ـ وهو أمر يحدث عادة ـ كل الاختلاف والتعيّنات التي تقع للأشياء إلى اختلافات وتعينات كمية محضة. صحيح أن العقل أكبر من الطبيعة وأن الحيوان أكبر من النبات. لكننا لن نعلم إلاّ القليل جداً عن هذه الكائنات واختلافها لو توقفنا عند هذا الأكثر والأقل، بدلاً من إدراك قابليتها الخاصة للتعيّن، وفي المقام الأول هنا: قابليتها للتعين الكيفي» («منطق الموسوعة» حـ١ ص٤٤٧ ـ ٤٤٨، ترجمة Véra).

وهنا يحسن بنا أن نعرض آراء بعض الفلاسفة في الكم:

١ ـ ونبدأ بأرسطو لأنه أول من تناول مفهوم الكم وحدده بوضوح فقال:

يطلق الكم poson على ما يقبل القسمة إلى أجزاء بحيث يكون كل واحد منها، اثنين كانا أو أكثر، واحداً ومفرداً محدداً بحسب طبيعته. والكثرة plethos تكون كماً إذا كانت قابلة للحدّ، ومقداراً megethos إذا كانت قابلة للمساحة. كذلك تطلق الكثرة على ما يمكن تقسيمه إلى ما ليس بمتصل؟ ويُطلق المقدار على ما يمكن تقسيمه إلى ما هو متصل» («ما بعد الطبيعة» م٥ ف١٣، ص١٠٢٠أ٧ ـ ١١).

وقد أدرج أرسطو الكم بين المقولات العشر، وجعلة تالياً لمقولة الجوهر وسابقاً على مقولتي الإضافة والكيف. ولذلك تناوله في كتاب «المقولات» (فصل ٦).

ويقسم أرسطو الكم إلى: متصل συνεχές ومنفصل διωρισμένον. فالمتصل هو ما يصطدم بحدّ مشترك، مثل الخط، والسطح، والجسم، والمكان، والزمان. أما المنفصل فهو على عكس ذلك: ما لا يماسّ حدّاً مشتركاً، مثل العدد والقول (راجع «ما بعد الطبيعة» م٥ ف١٣ ص١٠٢٠أ٨ ـ ١٤؛ «المقولات» ص٤ ب س ٢٠ ـ ص٥ ـ أ س١٤).

ويقرر أرسطو أن الكم ليس فيه متضادات («المقولات» ص٦أ س١٩ ـ ٢٥)؛ فإن قيل: وما هي حال الكبير والصغير، الكثير والقليل؟ قال أرسطو: إن العلاقة بينهما ليست تضاداً، بل إضافة: فالكبير مضايف للصغير، إذ لا يتصور أحدهما ولا يوجد إلاّ بالآخر، وهذا هو التضايف وليس التضاد؛ وكذلك الشأن في الكثير والقليل.

ولم يطرأ على تقرير أرسطو لمفهوم الكم هذا تعديل يستحق الذكر حتى جاء أمانويل كنت في كتابه «نقد العقل المحض» (سنة ١٧٨٣ فنظر إلى المقولات ـ حسب اللوحة التي وضعها لها[1] ـ على أنها تصورات قبلية a priori للذهن من ناحية، وأنها من شروط إمكان المعرفة التجريبية بوجه عام من ناحية أخرى. ولما كانت المعرفة التجريبية هي تركيبية، فلا بد من إكمال المقولات بواسطة الاسكيمات التي بها تؤلف موضوعات

(١) راجع تفصيل ذلك في كتابنا: «إمانويل كنت»، الكويت سنة ١٩٧٧.

التجربة في المكان والزمان: وفيما يتعلق بمقولة الكم، يقول كنت إن الكم بوصفه تصوراً للذهن قبلياً يمكن من تركيب موضوعات التجربة في الكثرة المكانية ـ الزمانية للظواهر. ومقولة الكم عند كنت تتألف من ثلاثة عناصر هي: الوحدة، الكثرة، الكلية. ويقرر أن كل عيان Anscha ung يتضمن مقداراً ممتداً extensive Grössen. والمقدار الممتد هو المؤلف من أجزاء: ففي الهندسة لا بد أن نتصور في المكان نقطاً وخطوطاً، وفي علم الحساب لا بد أن نتصور وحدات يتلو بعضها بعضاً في الزمان: «وهكذا فإنني حين أضع خمس نقط الواحدة تلو الأخرى... فتلك هي صورة العدد ٥» («نقد العقل المحض»، ط B ص١٧٩).

وهيجل يأخذ عن أرسطو، ويهاجم كنت.

فلننظر في المباحث الرئيسة التي ينطوي عليها مفهوم الكم.

١ ـ الكم المحض

الكم المحض هو الذي ليس له حدٌّ بعد، أوليس بعدُ مقداراً كمياً quantum. والأمثلة على الكم المحض إنما نجدها في المكان، وفي الزمان، وفي المادة بعامة، وفي الضوء، بل وفي الأنا ـ بشرط ألا نخلط بين الكم والمقدار الكمي. «إن المكان، والزمان، الخ هي امتدادات، وكرات تمثل سيلاناً خارج الذات، لكنه سيلان لا يتحول إلى ضده، أعني إلى الكيف أو في الواحد؛ إنما هو يكون، من حيث هو سيلان خارج الذات، إنتاجاً مستمراً وتلقائياً لوحدته. فالمكان هو ذلك الوجود ـ خارج ـ الذات المطلق، الذي لا ينقطع أبداً، إنه وجود ـ للغير مستمر يظل مع ذلك في هوية مع ذاته. أما الزمان فهو خروج ـ عن ـ الذات، وتوليد للواحد، من الناحية الزمانية، وتوليد للآن، وإلغاء مباشر لهذا، وإلغاء للإلغاء، بحيث أن هذا التوليد للاوجود هو في الوقت عينه مساواة وهوية مع الذات». (W.L. حـ١ ص١٨١).

وبهذه المناسبة يتناول هيجل النقيضة الثانية من النقائض الكونية التي ذكرها كنت في «نقد العقل المحض»، ونعني بها النقيضة المتعلقة بالتقابل بين لحظات الكم، وهي النقيضة الخاصة بامكان القسمة إلى غير نهاية فيما يتعلق بالمكان، والزمان، والمادة، الخ.

يقول هيجل في نقده لآراء كَنت في هذا الموضوع:

«إن النقائض Antinomien الكنتية تكوّن دائماً جزءاً مهمّاً من الفلسفة النقدية؛ وهي خصوصاً التي أفضت إلى انهيار الميتافيزيقا السابقة، ويمكن عدّها أنها هي التي حددت الانتقال إلى الفلسفة الحديثة. وإذا كانت قد أدت إلى هذه النتيجة فذلك خصوصاً لأنه بالابتداء من المضمون فإنها برهنت على بطلان مقولات المتناهي ـ وهي برهنة أصحّ كثيراً من البرهنة، الشكلية الخالصة، التي قامت بها المثالية الذاتية، والتي تقول إن عيب هذه المقولات يقوم فقط في كونها ذاتية، لا فيما هي عليه في نفسها. وهذه البرهنة، برغم فضلها الكبير، ناقصة جداً: ففضلاً عن أنها مشوّشة مضطربة، فإنها تؤدي إلى نتيجة يمكن أن توصف بالمفارقة paradoxal لأنها تفترض أن المعرفة لا تقتضي أشكالاً أخرى للفكر غير المقولات المتناهية. ومن كلتا الناحيتين تستحق هذه النقائض نقداً أشدّ عمقاً يهدف إلى إيضاح وجهة النظر والمنهج كما يهدف إلى تخليص النقطة الرئيسة، موضوع البحث، من الشكل الزائف الذي فُرض عليها قهراً والذي لا يفيد إلاّ في جعلها بمعزل عن التبيُّن» (W.L. حـ١ ص١٨٣).

ويرد هيجل على كنت قائلاً: إنه يلاحظ أن كل تصور، أيّاً ما كان، هو قابل لأن تكون له نقائض، وهو أمْرٌ أدركه مذهب الشكاك اليونانيين. ثانياً: إن كنت لم يشهد التناقض في التصورات نفسها، وإنما في الشكل العيني للتمديدات الكوسمولوجية. ولإدراك النقيضة في حالةٍ محضة، كان لا بد من تصور المقولات، لا في تطبيقاتها وامتزاجها مع امتثال العالم، والزمان والمكان والمادة الخ، وإنما خارج هذا الموضوع الذي لا يملك قوة كافية كيما يصير جديراً بأن ينظر إليه في حالة محضة وفي ذاته.

وينتهي هيجل إلى القول بأن نقيضة المكان أو المادة فيما تتعلق بإمكان تجزئتها إلى غير نهاية أو عدم إمكان ذلك «ليست شيئاً آخر غير القول بالكمّ مرة بوصفه متصلاً، ومرة أخرى بوصفه غير متصل. فإذا لم نتصور المكان والزمان الخ إلا وفقاً لتحديد الكم المتصل، فإنها

ستكون قابلة للقسمة إلى غير نهاية. أما إذا تصورناها وفقاً لتحديد الكم المنفصل، فإنها ستحتوي على قسمة أخيرة وستتألف من أحادات غير قابلة للقسمة. وكل واحد من هذين التحديدين يستبعد الآخر» («منطق الموسوعة»، ترجمة Véra حـ١ ص٤٤٩).

٢ ـ المقدار الكمي Quantum

المقدار الكمي هو الكمية المُحَدَّدة. «إن المقدار الكمي هو آنية الكم، بينما الكم المحض يناظر الوجود، بينما الدرجة... تناظر الوجود ـ لذاته» («منطق الموسوعة» حـ١ ص٤٥٠ ترجمة Véra). ويميز هيجل بين العدد بعامة Zahl، والعدد الجامع anzahl ـ وهو ما هو مجموع معين من الأحادات، والوحدة هي الصفة العامة لما هو مؤلف من أحادات.

والعمليات الحسابية تنتج أعداداً بطريقة عارضة محضة. فنحن في العملية الحسابية نضيف وحدات كل واحدة منها خارجة عن الأخرى. وتوقفنا عند عدد بعينه ٧ أو ٨ مثلاً هو أمر اعتباطي خالص. وكل وحدة تضاف هي في هوية مع، واختلاف عن، آخر وحدة. فهذا هو التخارج الذاتي الذي هو خاصية الكم. والمقدار النسبي والمساواة أو اللامساواة للأعداد المضافة ـ هذه مسألة عارضة. ولهذا ـ هكذا يرى هيجل، أخطأ كَنْت حين عدّ القضية «٧ + ٥ = ١٢» قضية تركيبية[١]. إنها مجرد ربط خالٍ من التصور. وعملية الطرح هي مثل عملية الجمع.

وكذلك الحال بالنسبة إلى الضرب والقسمة: ليس بينهما اختلاف من حيث المبدأ. فنحن في الضرب نضيف مجموعاً من الوحدات، كل واحدة منها هي أيضاً مجموع (أو حاصل جمع). ولهذا يستوي أن نقول: ٤ مرات ثلاثة، أو ثلاث مرات أربعة.

وفي عملية القسمة القاسم هو العدد الجامع anzahl، وخارج القسمة هو الوحدة Einheit.

والمقدار الكمي متناه، شأنه شأن كل ما هو ذو حد؛ وفي الوقت نفسه هو يتجاوز نفسه، إذ ينفي حده ويصبح آخر. ومن هنا كانت لا نهايته. فهو متناه في ذاته، ولا متناه في غيره. «ولا نهايته تقوم أولاً في عدد محدوديته، وثانياً في عودته على نفسه، في وجودٍ ـ لذاته في حالة سوية. وبمقارنة هاتين اللحظتين نشاهد أن الطبيعة، المتناهية للمقدار الكمي، وتجاوزه لذاته نحو آخر فيه يجد تحدده ـ بميزان اللامتناهي: فإن نفي الحدّ يكوّن نفس تجاوز الحد، حتى إن المقدار الكمي يحظى بتحدده في هذه المقولة، أعني مقولة اللامتناهي. واللحظة الأخرى للامتناهي هي الوجود ـ في ـ ذاته، بصرف النظر عن الحدّ؛ لكن المقدار الكمي هو نفسه محدّد بحيث أنه في ذاته لا يكترث لحده، وتبعاً لذلك لا يكترث لمقادير كمية أخرى ولما يتجاوزه. فالتناهي واللاتناهي (الرديء، ذلك الذي ينبغي أن يفصل عنه) يحتوي كل واحدٍ منها، في المقدار الكمي، على لحظة الآخر» (W.L. حـ١ ص٢٢٢ ـ ٢٢٣).

وهذه اللانهائية الزائفة تعدّ عادة على شكل تقدم من الكمي إلى اللامتناهي: أي التجاوز المستمر للحد، وهو أمر يرجع إلى عجز العقل عن القضاء على الحد. وينظر إلى هذه اللانهاية على أنها أمر في غاية السحر، وأنها الكلمة الأخيرة للفلسفة. لكن هذا السحرّ لا يجعل الموضوع عظيماً، بل يجعل العقل أو الذات عظيماً، لأنه هو الذي يمتص مثل هذه المقادير الكمية الهائلة.

وقد أشاد كَنْت بهذا التدرج إلى غير نهاية، وبهذه اللانهائية التي فيها العقل أو «الذات تسمو بالفكر فوق المكان الذي تشغله، وتحقق تركيبات تزداد سعة، حتى تصل إلى اللامتناهي: مضيفة نجوماً إلى نجوم، وعوالم إلى عوالم، ونظماً فلكية إلى نظم، ناسبة إلى حركاتها الدورية، وإلى بداياتها ومردها أزمنة لا محدودة. لكن التصور يشعر بالعجز أمام هذا التقدم نحو البعيد اللامحدود، حيث العالم الأبعد يقتضي عالماً أكثر بعداً، وحيث الماضي، مهما تصورناه سحيقاً جداً، لايزال وراءه ماضي أكثر سحقاً، وحيث المستقبل، مهما تصورناه بعيداً، لايزال أمامه مستقبل أكثر بُعْداً. إن الفكر ينهار أمام هذا التصور الذي يتجاوز كل مقياس؛ وهذا السير دون توقف صوب هدف لا يستبصر أبداً، ينتهي بالسقوط أو الدوار» (كنت: «نقد العقل العملي»، الخاتمة).

(١) القضية التحليلية هي التي يكون فيها المحمول متضمناً في مفهوم الموضوع؛ والقضية التركيبية هي التي فيها المحمول غير متضمن في مفهوم الموضوع.

ويعلق هيجل على هذا الوصف الرائع بقوله: «هذا النص رائع، ليس فقط بسبب وفرة الصور التي استخدمها كنت في وصف مضمون هذا السمّو الكمّي، بل وأيضاً وخصوصاً بسبب الصراحة التي عبّر بها كنت عمّا عسىٰ أن يؤدّي إليه هذا السمّو، أعني: هزيمة الفكر، والسقوط، والدّوار. والسبب في هذه الهزيمة وهذا السقوط وهذا الدوار ما هو إلاّ الملال الناجم عن التكرار الذي يجعل حدّاً يختفي وحدّاً آخر يظهره، كيما يختفي بدوره من جديد، فيتوالى الاختفاء والظهور من جديد ويقتضي كلاهما الآخر: الذي من هنا في الذي هناك، والذي هناك في الذي هنا، بحيث لا يبقى إلاّ الشعور بالعجز الناجم عن هذا اللامتناهي أو هذا الذي يجب أن يوجد، وخيبة الأمل الناشئة عن الرغبة في الاستيلاء على ما يتجاوز المتناهي، واستحالة إرضاء هذه الرغبة».

ويذكر في «منطق الموسوعة» أن الشعراء، وخصوصاً هلّر Haller وكلوبستوك Klopstock كثيراً ما يلجأون إلى هذا التصوير للاتناهي، ابتغاء الايحاء بتصوير ليس فقط للطبيعة، بل وأيضاً لله. ويستشهد بقصيدة لهلّر يصف فيها لانهائية الله فيقول:

«إني أكدّس أعداداً بغير نهاية
وملايين الجبال
وأضيف زماناً إلى زمان
وأضمّ عالماً إلى عالم،
وحين أنصرف عن هذا العلوّ الرهيب
وأتوجه إليك أنت، وأنا في دوار:
فإن كل قوة للأرقام
تتزايد آلاف المرّات
لا تكوّن جزءاً منك أنت»

لكن هيجل لا يفسّر القشعريرة أمام هذا الرقم اللانهائي إلاّ على أنها ناجمة عن الملال الذي ينشأ في النفس بسبب التكرار المستمر لهذه الواقعة وهي أننا نضع حداً ثم نمحوه، وهكذا باستمرار مما يجعلنا نراوح في نفس المحل. كما يفسّر البيت الأخير من هذه القصيدة والذي يقول:

«إني أشيح بوجهي عنك، ومع ذلك فأنت جميعك أمامي».

هذا البيت ـ أقول ـ يفسره هيجل بأنه يعبر عن هذه الفكرة وهي أن «اللاتناهي الحقيقي يجب ألاّ يعدّ شيئاً قائماً بعد المتناهي، وأنه كيما نصل إلى الشعور باللامتناهي الحقيقي ينبغي علينا أن نلغي هذا التقدم إلى غير نهاية» («منطق الموسوعة» حـ١ ص٤٦٢ ـ ٤٦٤، ترجمة Véra).

الدرجة

وحدات العدد متخارجة تماماً بعضها عن بعض. لكن العدد من حيث هو حد هو عدد جامع anzahl. ولهذا فإن التخارج المتبادل للوحدات إنما يتعلق بعددها الجامع، ولا يتوقف على شيء خارجها. ولهذا فإن العدد الجامع في هوية مع الحد. وبالجملة فإن العدد، بما هو عدد، هو كل العدد الجامع، أعني أنه مركب الوحدة والعدد الجامع: إنه مقدار كمّيّ ممتد.

والدرجة هي مقدار كمي، لكنها ليست كثرة Menge في داخل ذاتها مثلما هي الحال في العدد.

وحينما ينتقل المقدار الكمي من العدد إلى الدرجة، فإن الوحدات لا تعود بعدُ متخارجة على التبادل؛ إنها تتحالف في الوحدة المحدَّدة، التي تصبح بذلك درجة وليست مجرد وحدة.

والدرجة تتضمن التقدم أو التقهقر، وهكذا فإن الصعود أو النزول في سُلّم من الدرجات يصبح تقدماً مستمراً وفيضاً من التغير غير المنقطع وغير المنقسم.

اللامتناهي الرياضي

للامتناهي الرياضي نتائج مهمة في الرياضيات. والتعريف العادي للامتناهي الرياضي هو أنه: لا يوجد مقدار بعده لا يوجد مقدار أكبر منه، إذا كان هو لامتناهي الكبر؛ أما إذا كان لامتناهي الصِّغر فإنه لا يوجد مقدار أصغر منه؛ أو بعبارة أخرى: المقدار اللامتناهي في الكبر هو أكبر من أي مقدار، والمقدار اللامتناهي في الصغر هو أصغر من أي مقدار آخر.

ويعرف المقدار في الرياضيات بأنه ما يقبل الزيادة أو النقصان. وإذن ليس اللامتناهي في الكبر أو في الصغر مقداراً، لأنه لا يقبل الزيادة في الحالة الأولى، ولا

النقصان في الحالة الثانية. وقد رأى كَنت في هذا الأمر نقيضة لا سبيل إلى حلّها.

وجاء هيجل واستلهم اسبينوزا لحل هذه المعضلة. ذلك أن اسبينوزا يميز بين نوعين من اللامتناهي: اللامتناهي في الخيال وهو ما لا يتناهى عند حد، واللامتناهي بالفعل infinitum actu وهو ما هو في علاقة مع ذاته، أو ما هو تام وحاضر بالفعل. فالكسر ٧/٢ إذا ترجم إلى نسبة عشرية كان ٢٥٨٧١٤ و. وتستمر الكسور إلى غير نهاية - وهذا هو اللامتناهي في الخيال أو الوهم أو الظن، لأنه ليست له أية حقيقة واقعية. لكن إذا نظرنا إلى هذه الأعداد الكسرية على أنها أعداد موجودة في السلة وعلى أنها تنقصها أعداد تالية فإن هذا يعده اسبينوزا لامتناهياً بالفعل.

فجاء هيجل وقال إن ٧/٢ هي نسبة، وهذه النسبة ثابتة، لأنها ستكون هي هي لو قلنا - بدلاً من ٧/٢ -: ١٤/٤، ٢١/٦، ٢٨/٨، ٣٥/١٠، الخ، الخ.

«وفي هذا التصور للامتناهي الرياضي يرتفع المقدار الكمي إلى وجودٍ كيفيّ؛ لقد وضع على أنه لامتناه حقيقي، إنه لم يُرفع بوصفه مقداراً كمياً هو كذا أو كذا، بل من حيث هو مقدار كمي فحسب». (.W.L حـ١ ص٢٥٤).

والخلاصة أن هيجل يرى أن اللامتناهي الرياضي الحقيقي يتصف بأنه كيفيّ، ومن هنا كان حقيقياً واقعياً. وقد بالغ في الإسهاب في هذا الموضوع بحيث استغرق منه أربعين صفحة (حـ١ ص٢٣٩ - ٢٧٨). فليرجع إليها من أوتي القدرة على متابعة هاهنا!

ومثل هذا سيفعله في التعليقة التالية (رقم ٢) والتي تدور حول «الغرض من حساب التفاضل مستخلصاً من تطبيقه». (.W.L حـ١ ص٢٧٨ - ٣٠٩).

النسبة

وهكذا نصل إلى النسبة، والنسبة على ثلاثة أضرب:

أ - نسبة مباشرة، وفيها لا يظهر الطابع الكيفي بما هو كذلك؛

ب - النسبة غير المباشرة، وفيها نفي أحد المقادير الكمية الذي يوضع في نفس الوقت الذي يوضع فيه تغير الآخر؛ وتسمى أيضاً: النسبة العكسية؛

جـ - النسبة بالقوة؛ وهي النسبة التي ترجع إلى ذاتها والتي تتجّلى على أنها مجرد انتاج للمقدار الكميّ بواسطة ذاته.

في النسبة المباشرة يعبّر الأسُّ عن العلاقة الذاتية التي للمقدار الكمّي، وأعداد البسط والمقام يمكن أن تتعدد إلى غير نهاية.

وفي النسبة العكسية يكون المقدار الكمي في علاقة نفي مع ذاته.

وفي النسبة بالقوة لا يهمّ تنوع الحدود، ويصبح المقدار الكمي نفياً للنفي، والنسبة تصبح كيفية خالصة، يمكن تعريفها بأن نقول إن المجموع هو الوحدة نفسها، وأن المقدار الكمي هو - في وجوده الغيري - في هوية مع ذاته.

٣ - المقياس

«المقياس هو المقدار الكمي الكيفي، وأولاً بوصفه مقداراً كمياً كيفياً مباشراً. إنه مقدار كمي يرتبط بآنية، أو كيفية. والمقياس، بوصفه وحدة جامعة بين الكيف والكم، هو الوجود القائم. إننا حين نتحدث عن الوجود، فإنه يبدو أولاً على أنه لحظة مجردة تماماً وغير متعينة. لكن من طبيعة الوجود أنه يحدِّد نفسه؛ وهذا بالقدر الذي به يبلغ تمام تعينُه. ويمكن أيضاً أن نعد المقياس تعريفاً للمطلق، وذلك بمقتضى وجهة النظر التي تقول عن الله إنه مقياس كل الأشياء». («منطق الموسوعة» حـ١ ص٤٧٤ ترجمة Véra).

وتفسير هذا هو أننا نجد المقياس، وهو في ذاته كمي، مرتبطاً بالكيف في الطبيعة: إذ كل التركيبات الكيماوية هي نسب كمية تؤدي إلى صفات أو كيفيات. مثلاً: كب أ[٤] يد.[٢] (حمض الكبريتيك، ويتألف من كبريت بنسبة ١ + اكسجين بنسبة ٤، وهيدروجين بنسبة ٢. وفي الموسيقى نجد أن درجة النغمة الصوتية تتوقف على الذبذبات الهوائية. وفي الطبيعة العضوية نجد المقياس رابطة جوهرية بين الحجم والتركيب.

وهكذا نجد أن كل موجود واقعي له مقياس

خاص، أعني نسبة بين العناصر التي يتألف منها، وخارج هذه النسبة فإنه لا يبقى. صحيح أن النوع الواحد من الكائنات تختلف مقاييسه: فثم إنسان سمين وآخر نحيف، وثم نوع من الشجر ضخم وآخر صغير البنية. بيد أنه يلاحظ أن زيادة المقياس لا تستمر طويلاً، بل لا بد أن تنتهي عند حد معين: فإذا وجد إنسان طوله متران وربع متر، فإنه لا يوجد إنسان طوله عشرة أمتار، ناهيك أن يكون عشرين أو ثلاثين أو مائة. إن المقياس يتراوح بين مقادير كمية محددة، متوسطها هو الذي يعد المقياس الخاص بكل كائن كان.

إن المقياس مقدار كمي لكيفية معيّنة. لكنه ليس «تصوراً» في ذاته، لأن المقياس أمر خارجي واصطلاحي.

ويطبق هيجل فكرة المقياس في ميدان العلوم الروحية، أو الإنسانية كما يقال عادةً اليوم. ففي السياسة نجد أن الدستور السياسي يراعي فيه مساحة الدولة وعدد السكان، و«التشريع يختلف بحسب عدد السكان ومساحة الدولة» فتشريع كانتون canton صغير في سويسرا لا يناسب دولة كبيرة، كما أن تشريع الجمهورية الرومانية لم يُسَنّ لكي يطبق على المدن الصغيرة في الأمبراطورية الألمانية» («منطق الموسوعة» حـ١ ص٤٧٨ ـ ٤٧٩، ترجمة Véra). وفي الديانة اليونانية نجد الإلاهة «نمسيس» Nemesis مهمتها هي أن تعاقب على الإفراط في الكبرياء أو في الهناء، فهي تمثل المقياس. والقاعدة العامة في الأخلاق اليونانية تقول: تجنب الإفراط

وأفلاطون أوضح العلاقة بين المقياس والكم في محاورة «السياسي» poloticus (٢٨٣د ـ ٢٨٥حـ). ونجد الغريب في هذه المحاورة يقسم المقياس إلى معنين: مقياس لقياس الكمية النسبية، وآخر لقياس الإفراط والتفريط أو الزيادة المفرطة والنقص الفاحس. ونحن نعلم جيداً أن أرسطو جعل المقياس، بمعنى النسبة الوسطى، أو الوسط، هو معيار الفضيلة، إذ الفضيلة عنده وسط بين طرفين، أو اعتدال بين الإفراط والتفريط.

وتحت باب المقياس يبحث هيجل في ثلاثة مسائل في «منطق الموسوعة»، وفي ١٥ مسألة في «علم المنطق» («المنطق الكبير»).

وحسبنا هنا أن نشير إلى ما يقوله في «منطق الموسوعة» فالمسائل الثلاث التي يثيرها فيه هي: (أ) القاعدة أو المعيار، أي الطابع العام للمقياس؛ (ب) ما لا مقياس له((حـ) اللامتناهي الحقيقي للمقياس.

(أ) القاعدة أو المعيار

المقياس هنا يتخذ شكل سلّم من الدرجات، يحدث فيها تغير كيفي في بعض النقط فقط. والزيادة أو النقصان على سلم الدرجات تتنامى بالتزايد الحسابي فالأجسام الصلبة تتحول إلى سوائل، والسوائل إلى غازات وفقاً لدرجات الحرارة التي تتعرض لها؛ ودرجات النغمات في السلم الموسيقي تتغير وفقاً لتقدم الانسجام. وفي كلتا الحالتين يحدث تغير كيفي محدود. يقول هيجل: «إذا ما تجاوزنا من جانب أو من آخر، المقياس الذي حدّته العلاقات الفردية، فإننا نشاهد حينئذ ظهور الطبيعة الكيفية للمقياس» («منطق الموسوعة» حـ١ ص٤٧٨ ترجمة véra).

وهذه الفكرة هي التي بالغ في استغلالها والتوسع فيها كارل ماركس حتى ذهب إلى أن الكم يتحول إلى كيف بمجرد الزيادة أو النقصان. وهذا التوسع لم يقصد إليه هيجل، وإنما اقتصر ـ كما قلنا منذ قليل ـ على القول بأنه في حالة تعرض المقياس للزيادة قد يحدث أحياناً تغيّر في الكيف محدود وعارض ولم يجعل من هذا القول قاعدة عامة، بل مجرد وصف لحال عارضة قليلة الحدوث محدودة الأحوال.

(ب) ما لا مقياس له Das Maaslos

«أما انتفاء المقياس ـ ما لا مقياس له ـ فهو أولاً تجاوز المقياس ـ بفضل طبيعته الكمية ـ إلى ما فوق تعيّنه الكيفي العيني. لكن لما كانت الحالة الكمية الأخرى، وهي أسباب مقياس الحالة الأولى، هي أيضاً كيفية، فإن انتفاء المقياس هو أيضاً مقياس؛ فهذان الانتقالان ـ من الكيف إلى المقدار الكمي، ومن المقدار الكمي إلى الكيف ـ يمكن بدورهما أن يمثلا بتقدم لامتناه ـ مثل اطراح المقياس واستعادته في انتفاء المقياس. ذلك أن ما يحدث في الواقع هو أن المباشرة التي تعود إلى المقياس بما هو كذلك، قد نُحيّت جانباً؛ لكن الكيف والكم يوجدان فيها بوصفهما مباشرين، وليس المقياس إلاّ

هويتهما النسبية» («منطق الموسوعة» حـ١ ص٤٧٩ - ٤٨٠، ترجمة vèra). لكن الوجود غير المحدود للدرجات يعد لامتناهياً زائفاً.

(حـ) اللامتناهي الحقيقي للمقياس

لكن يتبين أن المقاييس في تراجعها هي في حالة هوية: فإن الكم والكيف قد صار كل واحد منهما سواء gleichgültig بالنسبة إلى الآخر، ولم يعد ثم بينهما خلاف. ذلك أن كل واحد من الحدين قد نفي نفسه ليجد نفسه في نفي مضاده؛ وكل واحد منهما يجعل من هذا المضاد لحظة من ذاته هو، ولهذا يرتفع كل واحد إلى اللامتناهي الحقيقي. وهذا اللامتناهي لم يعد لانهائية الكيف المحض، ولا لانهائية الكم، بل هو لانهائية الموجود الكلي، التي تظل هي هي خلال كل التغيرات الكمية أو الكيفية. إذن التغير هنا في الوقت نفسه بقاء واستمرار؛ إنه وجود واحد هو الذي يتجلى في تعينات مختلفة. ولا معين منها هو وجود مستقل، إنما هي أحوال وعوارض زائلة لموضوع ثابت أبداً.

خلاصة نظرية الوجود

الوجود المحض والعدم المحض سيّان، لأن كليهما ليس بمتعيّن. لكنهما في الوقت نفسه يتميّزان تميزاً مطلقاً، لأن كليهما يزول مباشرة في نقيضه. وحقيقتهما إنما تقوم في حركة زوال أحدهما في الآخر، وهذه الحركة هي الصيرورة.

وفي الصيرورة يتحد الوجود والعدم.

والصيرورة تفضي بدورها إلى مفهوم آخر هو الكيف والوجود ذو الكيف هو الآنية، أي الوجود المتحقق العيني.

كل آنية محدودةٌ بالغير، بالآخر. وما هو «شيء ما» هو الوجود المحدود بحد هو الآخر.

ولا شيء على الأرض أو في السماء إلاّ ويحتوي على الوجود والعدم في وقت واحد.

والكيف يمكن أن يصير هو ذاته دون أن يحدّ بغيره، فيكون مجرد علاقة بالذات مع نفسها. وفي هذه الحالة يصبح هو الواحد.

وهنالك يكون الوجود واحداً سرمدياً ثابتاً، وتصير الصيرورة مجرد مظهر خارجي.

لكن الحقيقة ليست في الواحد، ولا في مضادها وهو التعدد أو الكثرة؛ إنما هي في الوحدة الجامعة بين الواحد والمتعدد. وهذه الوحدة الجامعة هي الكم.

وهكذا يتلو الانفصال الأساسي في العالم الذرّي الاتصالُ الرتيب للكم المحض. بيد أن الوجود لا يستطيع أن يتعين في عدم تعدد الكم، وإلاّ فني. لهذا لا بد للكم أن يتحدد، بأن ينحلّ إلى كميات محدّدة بينها علاقات محددة.

لكن الكم لا يمكن أن يتحدد تحدداً حقيقياً فعّالاً إلا بواسطة الكيف. لهذا فإن حقيقة الوجود ليست هي الكيف المحض، ولا الكم المحض، بل الوحدة الجامعة بينهما، وهذه الوحدة هي المقياس.

ولهذا فإن الوجود هو مجموع الآنيات ذوات الكيف والكم معاً. وهي بكميتها يتوقف بعضها على بعض ويتكافل معه وينفذ بعضه في بعض ويستمر فيه؛ وبكيفيّتها هي تتميز بعضها من بعض وتتقابل بعضا ضد بعض.

وبالجملة فإن الوجود هو في وقت واحد معاً: واحد ومتعدد، متصل ومنفصل، ثابت ومتغير. أما الموضوع الباقي تحت كل التغيرات العابرة، فهو المادة التي هي هي مع تنوع الأشكال، والواقع الراهن تحت كثرة المظاهر.

ووفقاً لهذا فإن الوجود، متصوراً على هذا النحو، هو السويّة Indifferenz المطلقة.

وهذه السويّة المطلقة هي الماهية. إذ الماهية هي النفي الجوهري لما هو مباشر ولما هو معطي. فالماهية تنفي ما هو مباشر: إذ زيد وعمرو وبكر كلٌ منها يُنْفَى في الماهية التي هي ماهية الإنسان بعامة. لكن مع صدور زيد وعمرو وبكر عن الإنسانية كماهية يبقون في الماهية إذ يبقون متصفين بالإنسانية، ولا وجود حقيقياً لأيّ منهم إلاّ بماهية الإنسانية. - وهذا يقودنا إلى القسم الثاني من منطق هيجل وهو: منطق الماهية.

القسم الثاني من منطق هيجل

منطق الماهية

الماهية نفيٌ للوجود المباشر، لأنها تتجرد عن الآنيات العينية للأفراد. ولهذا فإنها نفيٌ مطلق. وعلاقتها مع ذاتها هي عودة النفي على نفسه، أو انعكاسه على نفسه.

ويقول هيجل في «منطق الموسوعة»: «الماهية هي التصور من حيث كونه موضوعاً؛ في الماهية لا تكون التعيينات إلاّ نسبية، وليست منعكسة في ذاتها؛ ولهذا فإن التصور لا يكون بَعْدُ لذاته. إن الماهية، بوصفها الوجود الذي يصنع التوسط مع ذاته، بفضل سلبيته الخاصة، هو العلاقة مع الذات فقط من حيث هي علاقة بشيء آخر ليس مباشرةً بمثابة موجود seindes، بل هو موضوع وغير مباشر». (ص١١٢؛ ترجمة جبلان Gibelin ص٨٨).

وفي «علم المنطق» يقول: «إن حقيقة الوجود هي الماهية. إن الوجود هو المباشر. ومن حيث أن العلم يريد أن يعرف الحق، أي الوجود في ذاته ولذاته، فإنه هو لا يقتصر على المباشر وتعيّناته، بل يتجاوز هذا المباشر ويتخلله من جانب إلى جانب على افتراض أنه وراء هذا الوجود هناك أيضاً شيء آخر غير الوجود نفسه؛ وأن هذا العمق الخلفي هو الذي يكوّن حقيقة الوجود. وهذه المعرفة علم غير مباشر، لأنها لا توجد مباشرة في الماهية وحدها، بل تبدأ ابتداءً من آخر، هو الوجود، وعليها أن تقطع شوطاً أولياً، هو طريق تجاوز الوجود، أو طريق الاختراق خلال هذا الوجود نفسه. وفقط من حيث أن المعرفة تتبطن ابتداءً من الوجود المباشر، فإنها بواسطة هذا التوسط تعثر على الماهية» («علم المنطق» نشرة Lasson حـ٢ ص٣).

وبعبارة أبسط وأوضح، نجد أن هيجل يقول عن الماهية أنها ما نحصل عليه من خلال استبطاننا للموجودات، بأن ننفي عن الموجود العيني كل تعين وتحدّد، وتجرّده من كل وصف عارض عابر.

والوجود هو لحظة الإيجاب، والماهية هي لحظة النفي أو السلب. وسنجد أن المركب من الإيجاب والسلب هو التصوّر Begriff.

وكما رأينا في نظرية الوجود أن أقسامها ثلاثة هي: الوجود، العدم، الصيرورة ـ كذلك نجد في نظرية الماهية أن أقسامها ثلاثة هي: الماهية، الظاهر، الوجود بالفعل Wirklichkeit.

أ ـ الماهية

إن الماهية سلبٌ مطلق. ذلك أن علاقتها مع ذاتها ليست إلاّ عودة السلب على نفسه. إن هذا السلب ينفي نفسه، ثم ينفي هذا النفي الأول، وهكذا باستمرار. لكن هذا النفي اللامتناهي للذات هو في الوقت نفسه هوية مع الذات: لأن السلب لا يكون سلباً إلا لأنه ينفى.

وينجم عن هذه أن الماهية حين تنفي ذاتها فإنها لا تخرج عن ذاتها، ولا تنتقل إلى مضادها. إنما هي تدخل في ذاتها وتبرز هويتها مع ذاتها. ولهذا فإن الماهية لا تخضع للصيرورة. إن حركتها باطنة تماماً. إنها انعكاس من الذات على الذات. ولهذا فإن الماهية والإنعكاس اسمان مترادفان لنفس التعين للتصور. «إن العلاقة مع الذات في الماهية هي شكل الهوية، والانعكاس على الذات الذي يحل هنا محل مباشرة الوجود» («منطق الموسوعة» ص١١٣).

والماهية بوصفها عودة الوجود على ذاته، تكون أولاً غير متعيّنة، إذ تعيُّنات الوجود ترفع aufgehoben فيها، والماهية تحتويها. والماهية المطلّقة، في هذه البساطة مع الذات، لا تكون لها آنية Dasein. لكن من الضروري أن تصبح لها آنية، لأنها وجود ـ في ـ ذاته ـ ولذاته.

ب ـ الظاهر

والماهية يجب أن تظهر. وظهورها في ذاتها هو تنحّيها من أجل المباشرة التي بوصفها انعكاساً على الذات، هو قوام (مادة) وشكل. «والظهور هو التعيُّن الذي بفضله لا تكون الماهية هي الوجود، وإنما الماهية والظهور في نموّه يكوّنان الظاهر. ولهذا فإن الماهية ليست وراء الظاهرة، ولا عِبْرها؛ بل الوجود ظاهر لأن الماهية هي التي توجد («منطق الموسوعة» ص١٣١).

والظاهر يحتوي على كل ثراء تعينات الوجود، ويقوم في مواجهة الذات بوصفه حدّاً مستقلاً قائماً برأسه لا يردّ إلى شيء.

والظاهر يقابل الماهية بوصفه بقية للوجود. وهذه البقية تؤكد نفسها تجاه الماهية على أنها آخر مستقل.

لكن الظاهر يظل مقترناً بالماهية لأنه ظاهر الماهية.

ويعبر هيجل عن هذه المعاني في «علم المنطق» فيقول:

«الوجود هو ظاهر. ووجود الظاهر يقوم فقط في الوجود المرفوع للوجود، أي في عدميته، وهذه العدمية تكون له في ماهيته؛ وخارج عدميته، وخارج الماهية لأركان الظاهر. إن الظاهر هو النفي الموضوع بوصفه سالباً. والظاهر هو كل البقية التي بقيت بعدُ من نطاق الوجود. لكن يلوح أن لها أيضاً جانباً مباشراً مستقلاً عن الماهية، وهو «غيْر» لهذه الماهية بعامة. و«الغير» يحتوي بوجه عام على كلتا لحظتي الآنية واللاآنية. ولما لم يَعُد للاماهية وجود، فإنه لا يبقى له من الآنية إلاّ اللحظة المحضة للاآنية، والظاهر هو هذه اللاآنية المباشرة، بحيث أن تعيّن الوجود ليس له الآنية إلا كعلاقه مع شيء ـ آخر في لا آنيته، اللاذاتي الذي لا حقيقة له إلاّ في نفيه. فلا يبقى له إذن إلا التعين المحض للمباشرة، إنه مثل المباشرة الانعكاسية، أي التي لا تكون إلاّ بتوسط سلبها، والتي في مواجهة توسطها ليست إلاّ التعيُّن الخاوي لمباشرة اللاآنية» («علم المنطق» حـ٢ ص٩).

والشكل والمضمون متضايفان وفي هوية معاً. ذلك لأنه في التقابل بين الشكل والمضمون ينبغي أن يلاحظ أن المضمون ليس عارياً عن الشكل، بل هو يتضمن الشكل في داخله، وإن كان هذا الشكل خارجاً عنه، إن المضمون ليس إلاّ انقلاب الشكل إلى مضمون، وانقلاب المضمون إلى شكل. وهذا الانقلاب تعيّن في غاية الأهمية؛ لكنه لا يقع إلاّ في العلاقة المطلقة.

والظاهر هو الانعكاس التأملي[1] Reflexun، الانعكاس التأملي الذي لايزال ضمنياً؛ إنه الانعكاس الذي لحظاته المختلفة تكون كما لو كانت مركّزة في وحدتها المباشرة. وهذه الحالة المباشرة للانعكاس تتناقض مع تصوره. وعليه أن يتخلص منها ويصير انعكاساً صريحاً. ولحظاته المختلفة ينبغي أن يتميز بعضها من بعض، وأن تَهب نفسها استقلالاً نسبياً وأن تدخل في وحدتها، وحدتها الانعكاسية غير المباشرة.

والانعكاس التأملي المعيَّن هو بوجه عام وحدة الانعكاس التأملي الواضع والانعكاس التأملي الخارجي. والانعكاس الخارجي يبتدىء من الوجود المباشر، أما الانعكاس الواضع فيبتدىء من العدم. إن الانعكاس الخارجي الذي يصير معيَّناً يضع آخر، هو الماهية، محل الوجود المرفوع؛ والوضع يضع تعيّنه ولكن ليس محل شيء آخر؛ إذ ليس له افتراض سابق. ولهذا السبب فإنه ليس انعكاساً تاماً معيَّناً؛ فالتعيُّن الذي يضعه هو تبعاً لذلك مجرد شيء موضوع؛ إنه مباشر، لكنه ليس كمساوٍ لذاته، بل بوصفه ينفي نفسه، وله رابطة مطلقة مع العود في الذات؛ إنه فقط في الانعكاس في الذات، بيد أنه ليس هذا الانعكاس التأملي نفسه» («علم المنطق» حـ٢ ص٢٠).

والانعكاس التأملي، من حيث هو وضع، ليس له وجود مباشر. ذلك لأنه لا يوجد إلاّ فيما هو موضوع. إنه ليس إلاّ النفي الواقع عليه. وليس له مضمون خاص، إنه كما لم يكن؛ أعني أنه يرفع نفسه بنفسه. ذلك أنه لا يحصل على مضمون خاص به، وبالتالي على حقيقة واقعية، إلاّ من حيث هو ينفي سلبيّته الخاصة، أو يرد إلى ما هو موضوع قواماً مستقًلاً. هنالك يصبح انعكاساً مفترضاً Voraussetzende Reflexion. والافتراض هو الوضع الذي ينفي ذاته بما هو كذلك.

وهنا يحسن بنا لمزيد من الايضاح ـ أن نشرح معنى الانعكاس التأملي (وعلى سبيل الاقتصار نقول أحياناً: الانعكاس، ولكننا نقصد دائماً الانعكاس التأملي) عند الفلاسفة المحدثين.

أول من عني بدراسة الانعكاس التأملي من الفلاسفة المحدثين ـ هو ليبنتس Leibniz. وهو يعرّف الانعكاس التأملي reflexion بأنه «ليس شيئاً آخر إلاّ

(١) وجدنا من الأفضل استعمال هذا الاصطلاح المزدوج، بدلاً من «التأمل»، منعاً للالتباس. إذ فيه انعكاس من الذات أو العقل على الموضوعات الخارجية، وانعكاس من هذه على الذات أو العقل.

الانتباه الموجّه إلى ما في باطن عقلنا» (راجع Nouveaux essais، المقدمة، ص٤).

وفي إثره قال ڤولف Wolff إن الانعكاس التأملي هو «التوجه المتوالي للانتباه نحو ما هو متضمّن في الشيء المدرك» (راجع كتابه Psychologia empirica، ص٢٥٧، فرانكفورت سنة ١٧٣٢).

وعرّف جون لوك Locke الانعكاس التأملي بأنه الفعل الباطن الذي به العقل يُكمل الإدراك الحِسّي للعالم الخارجي. فقال: «إن الانعكاس التأملي هو وعي العقل بالعمليات التي يقوم بها وبأحوالها؛ وعلى هذا النحو تتكون في العقل أفكار هذه العمليات» (راجع An Essay Concerning Human Understanding، لندن سنة ١٨٧٧، حـ٢ فصل ١، ص٤).

ثم جاء كَنْت فعرّف الانعكاس التأملي بأنه «الوعي بالعلاقة بين بعض الامتثالات المعطاة وبين الينابيع المختلفة للوعي» («نقد العقل المحض» ط A ص٢٦١أ). ويميز بين الانعكاس التأملي المتعالي، وبين الانعكاس التأملي المنطقي: فالأول هو العملية التي بها يفحص هل العلاقة والرابطة بين عِدة امتثالات ينبغي أن ترد إلى الذهن المحض أو إلى العيان الحِسّي الذي يولدّ تصورات الانعكاس التأملي («نقد العقل المحض» ط B ص٣١٦). والثاني، أي الانعكاس التأملي المنطقي، هو مجرد مقارنة متعالية تحتوي على مبدأ امكانيات المقارنة الموضوعية بين الامتثالات بعضها وبعض («نقد العقل المحض»، ص٢٤٠ وما يليها). وكنت يسمى المقولات باسم: تصورات الانعكاس التأملي.

أما هيجل فيرى أن الانعكاس التأملي «هو الفعل الذي به «الأنا»، وهو يتخارج أولاً من طبيعته ويدخل من جديد في ذاته، يصير واعياً بذاتيته في مواجهة الموضوعية التي تقابله» (راجع «موسوعة العلوم الفلسفية» لهيجل، ص٤١٣).

والذي يحملنا على استعمال اللفظ: «انعكاس» هو أن الوجود الظاهر هو انعكاس الماهية على الخارج، وأن الموجودات الخارجية ما هي إلاّ صور منعكسة في الخارج للماهية. وواضح ما هنا من مثالية محضة.

وتحت باب الانعكاس التأملي يدرج هيجل ثلاثة موضوعات هي: الهوية، الاختلاف، الأساس Grund.

١ ـ الهوية Identität

إن الماهية في علاقتها المباشرة مع ذاتها هي الهوية. والهوية هي الوجود الانعكاسي أو وجود الانعكاس التأملي. وإذا كان الوجود المحض هو الايجاب المحض، فإن الهوية هي الايجاب بوصفه إعادة إيجاب، أي عود الايجاب على ذاته من خلال السلب. ولذا فإن الهوية تحتوي على ضدها من حيث هو مرفوع. وهذا الضد هو السلب، أو عدم الوجود، ولكنه عدم الوجود الماهوي، أي الاختلاف. ولهذا فإن للهوية لحظتين: الهوية، والاختلاف. إنها الرابطة بين هذين الحدين.

لكن إذا انحصرنا في الهوية وحدها، كانت الهوية حينئذ صورية (شكلية) أو هوية الذهن، وهي التي يعبّر عنها في صورة قانون للفكر هو المعروف في كتب المنطق العادي باسم «قانون الهوية» (أو بتعبير غير دقيق ويجب العدول عنه، رغم كثرة شيوعه: قانون الذاتية)، ويصاغ رمزياً هكذا أ = أ، أي كل شيء هو في هوية مع ذاته». يقول هيجل اعتراضاً على هذا القانون: «هذه القضية (أ = أ) بدلاً من أن تكون قانوناً حقيقياً للفكر، ليست شيئاً آخر غير قانون الذهن المجرد. وشكل هذه القضية ـ يتناقض معها، لأن القضية تقتضي تمييزاً بين موضوع ومحمول، وهو أمر غير متحقق في هذه القضية. كما يلاحظ خصوصاً أن هذه القضية تستبعدها سائر القوانين المسماة بقوانين الفكر (إذ هي تقرر قانوناً ما هو مضاد لهذا القانون ـ وحين يقال إن هذه القضية لا يمكن أن يبرهن عليها، لكن كل شعور يسير وفقاً لها ويسلّم بها متى ما سمعها وبعد التجربة فوراً ـ فإننا نرد على هذا ونقول إن التجربة العامة تتعارض مع هذه التجربة المزعومة التي يقول بها المدرسيون، وإن الشعور لا يفكر وليس لديه امتثالات وفقاً لهذا القانون، ولا يتكلم بحسبه، وأنه لا يوجد موجود، أيّاً كان، وفقاً لهذا القانون. إن الكلام وفقاً لهذا القانون المزعوم للحقيقة (الكوكب هو كوكب، المغناطيسية هي المغناطيسية، العقل هو العقل) هو حقاً ضربٌ من البلاهة؛ وتلك تجربة عامة. إن الفلسفة المدرسية، التي عندها وحدها

تكون لهذه القوانين قيمة، قد فقدت منذ زمان بعيد هي وكتبها المنطقية التي تعرضها بجد ـ نقول إنها فقدت كل ثقة لدى الإدراك العام ولدى العقل معاً» («منطق الموسوعة»، ص١١٥، تعليق).

٢ ـ الاختلاف Unterschied

والهوية والاختلاف متضايفان، أي لا يفهم أحدهما إلا بالآخر، ولا يوجد إلا به. فلا معنى للهوية بدون الاختلاف، كما لا معنى للاختلاف بدون الهوية.

وهيجل في «علم المنطق» يقول: «الاختلاف هو في ذاته اختلاف في علاقة مع ذاته، إنها إذن سلبُ نفسها. إنه اختلاف ليس عن شيء آخر، بل اختلاف عن ذاته: إنه ليس ذاته، بل هو غيره. لكن ما يختلف عن الاختلاف هو الهوية. ولهذا فإن الاختلاف هو اختلاف وهوية معاً. فكلاهما يكوّن الاختلاف. إن الاختلاف هو الكل ولحظته، تماماً مثلما أن الهوية مع الذات هي الكل ولحظته. وهذا هو الطابع الجوهري للانعكاس التأملي والأساس الأصلي الدقيق لكل فعّالية ولكل حركة ذاتية. والخلاف والهوية يجعلان من الذات اللحظة أو الوجود ـ الموضوع، لأنهما ـ بوصفهما انعكاساً تأملياً، هما العلاقة السالبة لذاتها» (.W.L حـ٢ ص٣٤).

ومعنى هذا أن الاختلاف ينطوي في داخله على الهوية، كما أن الهوية تنطوي في ذاتها على الاختلاف.

التنوع Verschiedenheit

«تنحلّ الهوية في ذاتها إلى تنوع، لأنها، بوصفها اختلافاً مطلقاً في ذاتها، فإنها تصبح أنها كسالب لها، ولحظاتها هذه: هي ذاتها وسالبها، هي انعكاسات تأملية في الذات، هي في هوية مع الذات؛ أو لأنها ترفع بذاتها مباشرةً نفيَها، وهي في تعيّنها تنعكس تأملياً في ذاتها. والمتنوع يبقى كمتنوع لأنه في هوية مع ذاته، ولأن الهوية تكوّن أرضه وعنصره؛ أو بعبارة أخرى، المتنوع ليس هو كذلك إلاّ في مضادّه أي الهوية». (.W.L حـ٢ ص٣٤).

والمتنوعات تستوي لدى بعضها البعض في اختلافها، وإنما يحدث التباين بها بفضل الهوية التي تتصف بها.

وفي التشابه Gleichheit يقع هوية من جانب واختلاف من جانب آخر. والحدان اللذان تقع بينهما المقارنة هما في هوية من ناحية، واختلاف من ناحية أخرى. والمقارنة ليست أمراً اعتباطياً، لأن التشابه واللاتشابه لا يمكن تصور أحدهما بمعزل عن تصور الآخر. فلأن كل حدٍّ من الحدين المقارنين هو شبيه، أو غير شبيه، بالآخر فإن الحدين يمكن أن ينعتا إما بأنهما متشابهان أو بأنهما غير متشابهين، وإذا نعت أحدهما بأنه شبيه فيجب أن ينعت أيضاً بأنه غير شبيه.

وهيجل يريغ من هذا كله إلى القول بهوية المتقابلات، فكل متقابل هو ذاته وهو مقابله. إذ كل حد منهما يحتوي على الآخر ويستبعده معاً.

أما المساواة فهي «الهوية بين حدود ليست هي هي، أي ليست في هوية ـ واللامساواة هي العلاقة القائمة بين الحدود اللامتساوية. وهذان اللفظان [المساواة واللامساواة] لا يفترقان من جوانب أو وجهات نظر متباينة، على سواء بعضها تجاه بعض، بل أحدهما يظهر في الآخر. فالتنوع إذن هو اختلاف الانعكاس التأملي، أو الاختلاف في ذاته، وهو اختلاف متعيّن. والاختلاف في ذاته هو الماهوي وهو الموجب والسالب، حتى إن الموجب هو العلاقة التي في هوية مع ذاته، بمعنى أنه ليس السالب، وأن السالب هو المتنوع لذاته، من حيث أنه ليس موجباً. وهكذا فإنه لما كان كل واحد هو لذاته وليس الآخر، فإن كل واحد يظهر في الآخر، وليس هو، من حيث أن الآخر هو. فاختلاف الماهية هو إذن التقابل الذي وفقاً له لا يكون المتنوع يواجه فيه «آخر» بشكل عام، بل آخره هو، أعني أنه ليس لكل واحد تعيّنه الخاص؛ إلاّ بالنسبة إلى الآخر، وليس منعكساً في ذاته من حيث أنه ينعكس في الآخر؛ وبالنسبة إلى الآخر الأمر هو كذلك، وهكذا فإن كل واحد غير غيره das andern seines anderes» («منطق الموسوعة» بند ١١٨ ـ ١١٩).

والاختلاف بوجه عام هو في ذاته تناقض، لأن الاختلاف هو الوحدة بين حدّين هما ما هما من حيث هما ليسا واحداً، انفصال حدين هما منفصلان بفضل علاقة الوحدة هذه.

وبالجملة يقول هيجل أن التناقض يشاهد في كل

مكان. إنه الخطة الأساسية في فعالية العقل؛ وهو الينبوع والدافع لكل حركة وفعّالية. وهو يؤكد «أن كل الأشياء متناقضة في ذاتها». وأن «التناقض هو مبدأ كل حركة ذاتية»، وهو «الأصل في كل حركة وكل حيوية؛ وبقدر ما يكون في الشيء تناقض مع ذاته فإنه يتحرك ويكون فيه دافع Trieb وفعّالية Tatigkeit» (W.L. حـ٢ ص٥٨، وما يليها» فما الحركة إلاّ التناقض.

وهذه الفكرة نجدها من قبل عند نقولا كوزانو Cusano (١٤٠١ ـ ١٤٦٤) وذلك في قوله بـ «تلاقي المتقابلات»: الحركة والسكون، الفعل والانفعال، الخ Coincidentia oppositorum. إذ كان يرى أن كل التقابلات ينفي بعضها بعضاً في اللامتناهي. ويرى أن عملية المعرفة تقوم في عملية التوحيد: توحيد المحسوسات في وحدة الإدراك، توحيد كثرة المدركات في وحدة التعقل؛ والتعقلات بدورها تنحو نحو الوحدة في تصوراتٍ أعلى فأعلى، فيها تقل الاختلافات والتميزات ـ وهكذا يستمر العقل في مزيد من التوحيد بين المعقولات حتى يصل، بفضل قوة العيان vis intuitiva إلى عيان اللامتناهي الذي تلغى فيه كل الاختلافات وتتم الوحدة فيها ويرى كوزانو أن عملية التوحيد الشاملة هذه ممكنة بفضل المشاهدة العقلية التي تحتذي بالمشاهدة الإلهية لأن الإنسان على صورة الله. ويقول كوزانو أيضاً ـ وهو ما ستجد صداه عند هيجل. إن الغيرية لا تفهم إلاّ بالهوية التي هي غيرية في تقابلها. وكما أن الأضداد تتحد كلها في الله، فإنها أيضاً تتحد في الوجود. وهكذا يضفي كوزانو على مذهبه في وحدة الأضداد طابعاً لاهوتياً.

وبكوزانو يتأثر جوردانو برونو (١٥٤٨ ـ ١٦٠٠) Giordano Bruno فيقرر أن مبدأ كل متقابلين هو مبدأ للآخر، وأن التغيرات تتم على شكل دوائر، لأن التغير هو التلاقي بين طرفين. وهكذا مثلاً: الحب هو نوع من الكراهية، والكراهية هي نوع من الحب؛ والطبيب يعالج السم بالسم المضاد. «من يرد الكشف عن أسرار الطبيعية. فليتأمل الحدود الدنيا والحدود القصوى في المتقابلات والمتناقضات. وإنه لسحرٌ عميق أن يستطيع المرء أن يستخرج المقابل بعد أن يكون قد وجد نقطة الاتحاد» («في العلة والمبدأ والواحد»، ١٩٠). بيد أنه، على غرار كوزانو، يفضي إلى إيلاج هذه الفكرة في وحدة الوجود الصوفية.

وعلى نحو مشابه يفعل يعقوب بيمه (١٥٧٥ ـ ١٦٢٤) ويتجاوز برونو في اضفاء المزيد من الصوفية والثيوصوفية على فكرة «اتحاد الأضداد»، ويراها خصوصاً في العلاقة الدائمة التوتر بين الله والعالم والإنسان. ويبرز دور الشرّ الأخلاقي بوصفه العامل الفعّال في الخير الأخلاقي في حياة الإنسان: إن الشرّ كمضاد هو ضروري لمساعدة الخير على الانتصار.

٣ ـ الأساس Grund[(١)]

كل تعيّن للماهية، وكل تعيّن بوجه عام لا بد له من أساس، أي من سبب لوجوده.

والثلاث الذي يتألف منه الأساس هو الأساس الصوري (أو الشكلي)، والأساس الواقعي، والأساس الكامل.

والأساس يكون صورياً إذا لم يكن ثم تمييز بين الأساس والأمر المؤسَّس. فمثلاً إذا قلنا إن الأساس (أي السبب) في حركة الكواكب حول الشمس هو قوة الجذب التي بسببها تدور الكواكب حول الشمس ـ فإننا لا نميز بين السبب والنتيجة، ونكون هنا بإزاء تحصيل حاصل. أما الأساس الواقعي فيجب فيه أن يكون المضمون مختلفاً عن الشكل، وأن ينفذ الشكل في المضمون. فمثلاً حين نقول إن السبب الذي من أجله يسقط الحجر هو الثقل، فإن لدينا هنا سبباً واقعياً. إن الحجر لا يسقط لأنه حجر، بل لأنه ثقيل. إن الواقعة المباشرة هنا تحتوي على السبب، وتحتوي على أكثر من السبب. لقد أصبح السبب مجرد جزء من المسبَّب. والتفسير يتم بفرز هذا الجزء، وبهذا نستخلص الكلي من الجزئي.

أما الأساس الكامل der vollstandige Grund فهو الوحدة بين الأساس الصوري والأساس الواقعي. إنه الأساس المشروط. ذلك أن الأساس يفترض الشرط. وفي الشرط ينعكس الأساس على نفسه؛ والشرط هو الذي يكوّن وجوده في ذاته، وجوده بوصفه حدّاً لعلاقة.

---

(١) هذه الكلمة في الألمانية تعني الأساس، والسبب أو العلة.

والأساس هو المباشر، أما المؤسَّس فهو الموسَّط. والمباشر الذي يرتبط به الأساس بوصفه افتراضه الماهوي هو الشرط. ولهذا فإن الأساس الواقعي هو شروط في جوهره. والتعين الذي يحتويه هو الوجود الغيري لذاته. «وإذن الشرط هو في المقام الأول آنية مباشرة متنوعة. وفي المقام الثاني هذه الآنية مرتبطة بغير، بشيء هو أساس، لا لهذه الآنية، وإنما من منظور آخر، لأن الآنية نفسها مباشرةٌ وبغير أساس. ومن هذه الناحية هي أمر موضوع؛ والآنية المباشرة يجب، كشرط، أن تكون لا لذاتها، وإنما لشيء آخر. وفي الوقت نفسه فإن كونها لشيء آخر هو وجود موضوع فحسب، وكونها أمراً موضوعاً هو شيء مرفوع في مباشرته، والآنية هي في سوية فيما يتعلق بواقعة أن تكون شرطاً. وفي المقام الثالث فإن الشرط هو مباشر بحيث يكوّن افتراض الأساس» وفي هذا التحدّد فإنه هو العلاقة الصورية للأساس، علاقة صورية عادت إلى الهوية مع الذات، وتبعاً لذلك هو مضمون هذا الأساس. لكن المضمون من حيث هو كذلك هو فقط الوحدة السويّة للأساس، الوحدة مفهومة في الشكل؛ بدون شكل فليس ثم مضمون». (W.L. حـ٢ ص٩٢).

والوحدة بين الشرط وبين الأساس هي الوحدة المطلقة للتوسط، وهي أيضاً وحدة التوسط والمباشر. إنها اللامشروط المطلق das absolut unbedingte وليس اللامشروط هو كذلك لأنه يستبعد من ذاته التوسط، بل بالعكس لأنه يحتوي على التوسط في داخله، ولأنه بتوسطه لنفسه لا يكون متوسَّطاً بآخر.

واللامشروط مطلقاً هو الأساس المطلق الذي هو في هوية مع شرطه.

الظهور Erscheinung

«لا بد للماهية من الظهور. ذلك أن الوجود هو تجريد مطلق؛ وهذه السلبية ليست شيئاً خارجياً عنه، بل هو وجود، ولا شيء غير الوجود، فقط بوصفه هذه السلبية المطلقة. وبسبب هذه السلبية، فإن الوجود هو فقط وجود يرفع نفسه بنفسه، وهو ماهية. لكن الماهية، مفهومة بوصفها المساواة البسيطة مع الذات، هي بالمقابل وجود. إن نظرية الوجود تحتوي على القضية الأولى، وهي: الوجود ماهية. والقضية الثانية، وهي: الماهية وجود تكوّن مضمون القسم الأول من نظرية الماهية. لكن هذا الوجود الذي تصنعه الماهية من ذاتها هو الوجود الماهوي، Die Existenz: إنه وجود ظهر ابتداءً من السلبية والمحايثة ـ وهكذا تظهر الماهية. والانعكاس التأملي هو ظهور الماهية في داخل ذاتها. وتعينات هذا الانعكاس التأملي ليست مندرجة في الوحدة إلا بوصفها تعيّنات موضوعة، مرفوعة؛ أو هي الماهية التي هي مباشرةً في هوية مع ذاتها في وجودها الموضوع. لكن من حيث أن هذا هو أساس، فإنه يتعين واقعياً بانعكاسه التأملي وقد رفع ذاته أو عاد إلى ذاته. ومن حيث أن هذا التعين، فيما بعد، أو الوجود الغيري للعلاقة الأساسية يرتفع في الانعكاس التأملي للأساس ويصير وجوداً ماهوياً، فإن التعينات الشكلية لها في هذا عنصر بقاء ذاتي. وظهورها يتم في الظاهرة». (W.L. حـ٢ ص١٠١).

وبيان ذلك أن الماهية حين تصير في حالة مباشرة فإنها تكون أولاً: موجوداً أو شيئاً. ثم تصير ثانياً ظاهرة. والظاهرة هي حقيقة الشيء. وهنا يقوم ءزاء عالم الظاهرة عالمُ الوجود في ذاته.

بيد أن وجود الماهية ووجود الظاهرة مرتبطان أحدهما بالآخر.

ومن هنا فإن الوجود هو ثالثاً: علاقة ماهويّة. فما ظهر يكشف عما هو ماهوي، وهذا الماهوي موجود في ظاهرته.

والتداخل الكامل بين الماهية والظاهرة هو الفعالية.

إن الظاهرة هي الماهية في مظهرها الخارجي. والموجود[1] هو ضمنياً ظاهرة، لكنه لا يحدث فوراً على هذا الوجه. إن فيه صفة الظاهرة، لكن هذه ليست موضوعة مباشرة. وديالكتيك الموجود هو العملية التي بها يحدِّد الموجودُ نفسَهُ كظاهرة.

إن الموجود هو الشيء das Ding. والشيء هو ما

(١) سنستعمل لفظ «الموجود» لترجمة كلمة Existenz عند هيجل في هذا السياق هنا، ومعناه الوجود الذي تعيّن واتخذ شكل ظاهرة.

يناظر، في ميدان الوجود الانعكاس التأملي، شيئاً ما Etwas، أو تعين الوجود المباشر. والموجودية هي حضور الشيء في حِضْن الآنية» أو المباشرة المحسوسة. إن الموجود يحتوي على الشيء في ذاته وعلى الوجود في الخارج (أو الوجود الخارجي ausserliche Existenz). إن الشيء في ذاته هو الموجود من حيث أن فيه قد زال التوسط؛ إنه الموجود من حيث هو لامشروط. إن الوجود الخارجي هو التوسط، هو مجموع الشروط. بيد أن الشيء في ذاته لا يكون شيئاً إلاّ من حيث علاقته بتعيّنه.

وكان كَنْت Kant قد جعل من فكرة الشيء في ذاته Ding an sich فكرة أساسية وفكرة حدّية Grund- und Grenzbegriff في المثالية المتعالية، ذلك لأننا لا نعرف إلا الظواهر، ولا معنى للظاهر إلا بالإشارة إلى باطنه، هو الشيء في ذاته. وهو في «نقد العقل المحض» يحدّد الشيء في ذاته بأنه «فكرة غير محددة تماماً عن شيء بوجه عام» (ط B من XXVI وما يتلوه؛ وفي نشرة الأكاديمية حـ٤ ص٤٥١). إنه «شيء ما، س، لا نعرف منه شيئاً، ولن نستطيع أن نعرف منه شيئاً (بحسب التركيب الراهن لذهننا)» (ط A ص٢٥٠). وبهذا المعنى فإن «الشيء في ذاته» هو «نومين» Noumen في الذهن السلبي»؛ إنه شيء «من حيث هو ليس موضوعاً لعياننا الحسي» (ط B ص٣٠٧). وهو لهذا تصور حدّي Grenzbegriff مطلق لكل معرفة ذهنية؛ إنه تصوّر نفترض أنه الأساس في كل الظواهر التي يدّركها المعرفة الحسّية. إن وراء الظواهر «توجد الأشياء في ذاتها (ولكن مستورة عنا)... ولا نستطيع أن نطالب بأن قوانين فعلها هي نفسها تلك التي تجري وفقاً لها الظواهر» (نشرة الأكاديمية حـ٢ ص٤٥٩).

ومن ثم صارت فكرة «الشيء في ذاته» مصدر نزاع شديد بين معاصري كنت وخلفائه. فقد فندها ياكوبي F.A. J. Jacobi سنة ١٧٨٧ بأن قال إن قوانين العيان والفكر لا تسمح بادعاء وجود «أشياء في ذاتها» («مؤلفاته سنة ١٨١٥ حـ٢ ص٣٠٧) وقال شولتسه G.E. Schulze الملقب بأنسيداموس: إن فكرة «الشيء في ذاته» تتجاوز حدود المعرفة الإنسانية والعقل الفلسفي.

وفندها فشته Fichte على أساس أن «الشيء في ذاته شيء هو من أجل الأنا، وتبعاً لذلك هو في الأنا، لكنه ينبغي ألاّ يكون في الأنا: إذن هو أمر يتناقض مع نفسه» (مؤلفاته، نشرة ابنه، حـ١ ص٤٨٣). إنها فكرة لا حقيقة لها.

وقرر شلنج Schelling أن «الأشياء في ذاتها» هي أفكار في فعل المعرفة الخالد» («مجموع مؤلفاته» حـ٢ ص٦٥)، لكنها ليست حقيقية إلا من الناحية الذاتية.

أما هيجل فيرى أن «الشيء في ذاته» ليس هو الأساس في الموجود المتحقق؛ إنما هو الوحدة الثابتة، غير المتعيّنة. والشيء في ذاته لا توجد فيه كثرة محدّدة؛ ولا يتسم بالكثرة إلاّ إذا ارتبط بالإنعكاس التأملي الخارجي.

وبالجملة، فإن «الشيء في ذاته» عند هيجل ليس شيئاً آخر غير تجريد خالٍ من كل تعيّن، ولا يمكن أن نعرف عنه شيئاً، لأنه تجريد خالٍ من كل تعين (راجع W.L. حـ٢ ص١١١).

الموجود Existenz

في الموجود يكون الأساس والمؤسَّس أمراً واحداً مباشرة. ذلك أن الموجود يصدر عن الأساس، لكن لاكناتج وضعه الأساس. فإن وجدت مجموعة الشروط، وجد الموجود.

يقول هيجل في «الإضافة» Zusatz إلى بند ١٢٣ في منطق الموسوعة:

«إن الموجود، وقد صدر عن الأساس، فإنه يحتوي على الأساس في داخله. والأساس لا يبقى وراء الموجود، بل هو الدافع والناقل لذاته في داخل الموجود. وهذا واضح في وعينا العادي. فحينما ننظر في أساس شيء ما، فإننا لا نعده باطناً مجرداً، بل نعده موجوداً هو الآخر. ولنضرب مثلاً على ذلك الصاعقة التي تشعل الحريق في منزل، إنها الأساس في الحريق؛ كذلك شمائل الأمّة وظروف معيشتها تعدّ هي الأساس في الدستور الذي تضعه لنفسها. وهذا هو المظهر الذي يبدو عليه العالم الموجود، يبدو للانعكاس التأملي، أي على هيئة كثرة غير محدودة من الموجودات التي ينعكس بعضها على نفسها في وقت واحد وينعكس بعضها على

بعض فترتبط على التبادل كأساس ومؤسَّس».

الشيء Ding

الشيء هو ما له خصائص. وهذه الخصائص في علاقاتها بعضها مع بعض، متنوعة. وهويتها الذاتية تتم خلال الشيء. فمثلاً قطعة من السكر: إنها بيضاء، لامعة، مكعّبة، لها وزن معين ـ هذه الخصائص لا يوجد بينها ارتباط جوهري متبادل. فإذا سألنا: لماذا هي مجتمعة بعضها مع بعض، فالجواب هو: لأن «شيئاً» يملكها هو قطعة السكر. لكن كونها «شيئاً» لا يربط حقاً بين خصائصها. ومن هنا فإن «الشيء» هو ارتباط لا حول له ولا قوة kraftlose Verbindung. إن «الشيء» لا يفسّر اجتماع هذه الخصائص. والخصائص توجد مستقلة عن «الشيء» الحامل لها.

«إن للشيء خواص؛ هي في المقام الأول علاقاته المحدَّدة مع شيء آخر؛ والخاصية حاضرة فقط كحالٍ للموجود ـ في علاقة مع آخر؛ فهي تبعاً لذلك الانعكاس الخارجي وجانب الوجود ـ الموضوع للشيء. وفي المقام الثاني: الشيء، في هذا الوجود ـ الموضوع، هو في ذاته؛ إنه يبقى في العلاقة مع شيء آخر؛ إنه من غير شك إذن سطح فقط فيه يستسلم الوجود في صيرورة الوجود وتغيره؛ والخاصية لا تضيع في هذا إن للشيء خاصية أن يفعل كذا أو كذلك في آخر وأن يتخارج على نحوٍ خاص في نسبته (أو علاقته). وهو يثبت هذه الخاصية فقط تحت شرط استعداد مناظر للشيء الآخر، لكنها في الوقت نفسه خاصة به ولها أساس ذاتي؛ ولهذا فإن هذه الكيفية المنعكسة تسمى: خاصيّة Eigenschaft. إن الشيء في هذا ينتقل إلى الخارج، لكن الخاصية تبقى فيه. والشيء، بخواصه، يصير عِلّة، والعلة تبقى معلولاً». (W.L. حـ٢ ص١١٠).

والشيء ينحلّ وذلك بأن تتغير المواد المركبة له. فالتغير هو أن تستبعد مادة أو أكثر من مجموع الشيء، أو تضاف إليه.

حـ ـ الوجود بالفعل Wrklichkirt

الوجود بالفعل، وهو القسم الثالث من مبحث الماهية، يتناول: المطلق، الحال، الامكان، الوجوب (الضرورة)، الجوهرية، والعلية.

وسمي الوجود بالفعل لأنه فعّال، ولهذا يمكن ترجمة كلمة Wirklihkeit بـ «الوجود الفعّال».

يقول هيجل: «الوجود بالفعل هو وحدة الماهية والوجود؛ وفيه الماهية الخالية من الشكل والظاهرة غير المنعوتة، أو البقاء الخالي ـ من ـ التعين والتنوع الخالي من البقاء ـ يجدان حقيقتهما». (W.L. حـ٢ ص١٥٦).

ويقول في «منطق الموسوعة»: «الوجود بالفعل هو الوحدة، وقد صارت مباشرة، للماهية وللوجود، أو للباطن والخارج» (بند ١٤٢).

وهذه الوحدة بين الباطن والخارج هي الوجود بالفعل المطلق. ولحظات الوجود بالفعل هي: الواقعية، والإمكان، والضرورة.

والوحدة بين المطلق وبين انعكاسه هي العلاقة (أو: الإضافة Relation) المطلقة، وذلك هو الجوهر Substanz.

فلنتناول الآن المباحث التي تندرج تحت الوجود بالفعل.

١ ـ المطلق das absolute

المطلق هو الخالي من كل نسبة أو إضافة إلى شيء آخر.

والمطلق بالمعنى الأنطولوجي (الوجودي) هو الذي لا يتوقف وجوده على آخر، أو هو ما ليس مشروطاً بأي شرط. ولذلك يوصف بـ: الله، في المقام الأول.

والمطلق بالمعنى الأبستمولوجي أو المنطقي هو الذي ليست معرفته نسبية إلى قيمته، أي ما لا تتوقف قيمتة على معرفة أخرى ـ وذلك ككل الحقائق المباشرة للمعرفة الإنسانية وهي المبادىء الأولى للتفكير، والثنيات المباشرة للتجربة. والحقيقة المطلقة، بهذا المعنى، هي المعرفة التي لا تتوقف معرفتها على قيمة معرفة أخرى.

وأول الفلاسفة المحدثين استخداماً للفظ: مطلق، اسماً وصفةً، هو اسبينوزا. فهو في كتابه الرئيس:

«الأخلاق» يعرّف الله بأنه: «الموجود المطلق اللامتناهي، أي الجوهر»، ويصفه أنه هو «القدرة المطلقة»، و«الوجود المطلق»، و«اللاتناهي المطلق»، و«العلة المطلقة».

وليبنتس يستخدم «مطلق» في مقابل «شرط» hypothetica؛ ويصف كمال الله بأنه «مطلق»، أي لا يحدّه حد. ويرى أن «الأحاد» Monade يشارك في المطلق، أي في الله.

أما عند كَنْت فالمطلق هو «الممكن مطلقاً. . . وما هو ممكن في أية حال» («نقد العقل المحض»، طبعة B ص٣٨١. ولا يستعمل «المطلق» بالمعنى الأنطولوجي، إلاّ فيما يتعلق بالعقل العملي، على أنه مجرد مصادرة، وتصور حدّي يمكن افتراضه لأغراض أخلاقية محضة.

ثم جاء شلنج فأعرق في تمجيد «المطلق» حتى صار يعدّ الفيلسوف الحقيقي للمطلق، وصار عرض تصوره للمطلق بمثابة عرض لكل مذهب. ففي مطلع إنتاجه كتب رسالة بعنوان: «الأنا بوصفه مبدأ الفلسفة»، وفيها حاول استنباط الأساس الحقيقي للمعرفة بوجه عام، فوجده في «الأنا المطلق» من خلال الحرية المطلقة. وتلا ذلك «بالرسائل الفلسفية عن الدوجماتيقية والنقدية فأخذ في تكوين «فلسفة الهوية»، وفيها حاول الجمع بين نقديةَ كنت ودوجماتيقية اسبينوزا، وذلك بأن اعتبر «المطلق» هو السوية الكلية للمعرفة والوجود. وانتهى إلى القول بأن «الهوية المطلقة هي الكلية totalität المطلقة».

وقد سخر هيجل من «مطلق» شلنج هذا واصفاً إياه بأنه «مثل الليلة الظلماء التي فيها كل البَقَر أسود» («ظاهريات العقل» حـ٢ ص٢٢، نشرة اليوبيل).

وتناول هيجل موضوع «المطلق» من زاوية مختلفة تماماً عن تلك التي منها نظر كل من كنت وشلنج. وجاء عرضه تحت ثلاثة بنود: (أ) عرض المطلق؛ (ب) المحمول المطلق؛ (حـ) حال المطلق.

أ ـ فقال في البند الأول إن «المطلق ليس هو فقط الوجود، وليس هو أيضاً الماهية. إن الوجود هو المباشرة الأولى اللامنعكسة؛ بينما الماهية هي المنعكسة؛ وكلاهما هو شمول في ذاته، بيد أنه شمول متعيّن. في الماهية يتجلى الوجود كموجود Existenz؛ وعلاقة الوجود والماهية تكونت متقدمة حتى على علاقة الباطن والخارج. الباطن هو الماهية، لكن مفهومة بوصفها شمولاً يتعين أساساً كوجود منسوب إلى الوجود وهو مباشرة وجود. أما الخارج (أو الظاهر) فهو الوجود ولكن مع التعين الجوهري للوجود منسوباً إلى الانعكاس التأملي؛ بأن يكون مباشرةً هوية مع الماهية، هوية خالية من العلاقة (أو الإضافة). إن المطلق هو الوحدة المطلقة بين كليهما؛ إنه هو ما يكوّن الأساس للإضافة الجوهرية التي فقط من حيث هي إضافة لم تَعُد بعدُ إلى هويتها، وأساسها لم يوضع بعد» (W.L. حـ٢ ص١٥٨).

فالمطلق هو الهوية الذاتية للعقل بوصفها هوية الباطن والخارج. إنه «الشكل» بوجه عام، وهو الأساس لكل التعيُّنات التي يكشف عنها الوجود والماهية. ولكنه هاوية Abgrund بقدر ما هو أساس Grund.

ب ـ والمطلق محمول Prädikat لأنه بوصفه هوية بسيطة، هو يدخل في تعيين الهوية. لكنه يلوح مع ذلك أنه مجرد حال للوجود.

حـ ـ ويبين هيجل كيفية الانتقال من «المحمول» إلى «الحال» هكذا: «إن الخاصية المميزة للمحمول باعتباره باطن المطلق هي أن يضع نفسه على أنه حال. والحال هي خارجية المطلق، وضياع ذاتها في عدم استقرار وفي إمكانية الوجود: إن الحال هي الانتقال التام للمطلق إلى مقابله دون أن يعود إلى ذاته. . . لكن الحال بوصفها خارجية المطلق، ليست هذا فحسب. وأنما هي أيضاً الخارجية موضوعة بوصفها خارجية، أي هي طريقة وكيفية وبالتالي هي ظاهرة بوصفها ظاهرة، أو هي الانعكاس الداخلي للشكل. وتبعاً لذلك إنها تلك الهوية الذاتية التي هي المطلق. ومن هنا فإنه في الحال فحسب يوضع المطلق بوصفه هوية مطلقة؛ إن المطلق هو ما هو، أي الهوية الذاتية، إنه فقط سلبية منسوبة إلى ذاتها، وظاهرة موضوعة بوصفها ظاهرة» (W.L. حـ٢ ص١٦٢ ـ ١٦٣).

والمعنى الصحيح للحال أنها الحركة الخاصة التي تعكس المطلق.

ويشيد هيجل باسبينوزا لأنه بدأ بالمطلق، وتلاه بالمحمول، وانتهى إلى الحال؛ لكنه يأخذ عليه أنه سرد

هذه المعاني الواحد بعد الآخر، دون توالٍ باطن» (.W.L حـ٢ ص١٦٦) - أي دون أن يبين الارتباط المنطقي الضروري بينها. إن عيب اسبينوزا هو أنه أدرك السلب، على أنه «سلب أول»، أي حركة من الموضوع إلى نقيض الموضوع فحسب. إن المحمولات عند اسبينوزا ليست تفاضلات ذاتية ديالكتيكية فعّالة. إن تقدم المطلق عند اسبينوزا يشبه النظرية الشرقية في الصدور الذي هو فقدان متواصل فحسب، وليس تجلياً متواصلاً، بل هو إظلام تدريجي، للمطلق. وبالجملة فإن اسبينوزا أخفق في جعل الجوهر كما تصوره روحاً (أو عقلاً) فعّالاً. يقول هيجل في نقده لاسبينوزا: «إن الاسبينوزية فلسفة ناقصة من حيث أن الانعكاس التأملي وتعينه المتنوع هو فكر خارجي - والجوهر في هذا المذهب هو جوهر واحد، كلية لا تنفصل؛ ولا يوجد أي تعيّن هو ليس متضمناً ومذاباً في هذا المطلق؛ ومن المهم أن كل ما يظهر ويفرض نفسه شيئاً مستقلاً بذاته للامتثال الطبيعي أو الذهن المعيَّن هو، في هذا الارتباط الضروري، قد أُنزل إلى مستوى أمر - موضوع فقط - التعين سلبي - هذا هو المبدأ المطلق للفلسفة الاسبينوزية؛ وهذه النظرة الحقة البسيطة تؤسس الوحدة المطلقة للجوهر. لكن اسبينوزا يتوقف عند السلب بوصفه تعييناً أو كيفية؛ إنه لا يمضي حتى معرفة هذا السلب نفسه بوصفه سلباً مطلقاً، أي سلباً يسلب ذاته بذاته. وهكذا فإن الجوهر الذي قال به لا يحتوي على الشكل المطلق، ومعرفة هذا الجوهر ليست معرفة محايثة. صحيح إن الجوهر وحدة مطلقة للفكر والوجود أو الامتداد؛ إنه يحتوي إذن على الفكر ذاته، لكن فقط في وحدته مع الامتداد، أعني ليس بوصفه ينفصل الامتداد، وإذن ليس أبداً كتعيين وتشكيل، ولا كحركة تعود على نفسها وتبدأ من ذاتها. ولهذا ينقص هذا الجوهر مبدأ الشخصية - وهذا النقص هو الذي أثار أكثر من غيره الحنق ضد مذهب اسبينوزا» (.W.L حـ٢ ص١٦٤ - ١٦٥).

وخلاصة هذا النقد هي أن الجوهر كما تصوره اسبينوزا ليست عنده القدرة على وضع تعيُّناته، وهذا أمر يجعله مبدأً مجرداً غير مشخص. وكما قال في موضع آخر إن «الجوهر ووحدته المطلقة - عند اسبينوزا - له شكل وحدة ثابتة متحجرة ليس لها بعدُ تصور الوحدة السلبية للذات، أي: الذاتية» (.W.L، قسم: الوجود، ترجمة فرنسية، قام بها P.J. Labarrière و G. jarczyk ص٢٤٩، باريس سنة ١٩٧٢).

كما أن هيجل يأخذ على النظرة الشرقية القائلة بالصدور Emanation أو الفيض للمطلق أنها تتصور كنور يضيء نفسه بنفسه؛ لكنه لا يكتفي بذلك، بل هو ينتشر، وانتشاراته هي بمثابة ابتعادات عن السطوع الساجي؛ والمنتجات التالية في درجات الصدور تكون أشد نقصاً من السابقة عليها. وهكذا يكون الفيض بمثابة فقدان متواصل، وتصير الصيرورة ضياعاً متواصلاً «وهكذا يُظْلم الوجود شيئاً فشيئاً، والليل، هذا السلب، هو الحد الأخير للخط الذي لا يعود إلى النور الأول» (.W.L حـ٢ ص١٦٧).

وفي مقابل هذا النقد الشديد للجوهر عند اسبينوزا، يشيد هيجل بالموناد Monade عند ليبنتس ويرى أنها خالية من النقص الذي رأيناه منذ قليل في الجوهر عند اسبينوزا.

ذلك أن الموناد «منعكسة في ذاتها؛ إنها كلية مضمون العالم؛ والمتنوع المختلف موجود فيها وإن اختفى فإنه محفوظ باق على نحو سلبي. . . والموناد هي في جوهرها متمثلة؛ لكن بالرغم من أنها موناد متناهية، فليست فيها أية انفعالية؛ وإنما التغيرات والتعينات فيها هي تجليات منها في ذاتها. إنها انتلخيا [= كمال] ومهمتها الخاصة هي الكشف. ومع هذا فإن الموناد هي أيضاً معيّنة، مختلفة عن غيرها؛ والتعيّن يقع في المضمون الخاص، وفي طريقة وجود التجلّي. وتبعاً لذلك فإن الموناد هي في ذاتها، بحسب جوهرها، هي الكلية، وليس في ظهورها (تجلّيها)». (.W.L حـ٢ ص١٦٧).

ب - جهات الوجود

الوجود إما ضروري، أو ممكن، أو واقع. ومن هنا فإن المقولات من حيث الإضافة هي: الضرورة، والإمكان، والواقع.

وقد رأى كَنت أن مقولات الإضافة لا تتعلق

فقط بالأحكام المنطقية كما كانت الحال عند الفلاسفة السابقين منذ أرسطو، بل تتعلق أيضاً بالأشياء: امكانها وضرورتها، وواقعها («نقد العقل المحض» ط A ص٢١٩، ط B ص٢٦٧). وإذن فإن وظيفتها ليست فقط منطقية، بل هي أيضاً أنطولوجية، أي تتعلق بالوجود.

فلنتناول كل واحدة من هذه المقولات المندرجة تحت باب الإضافة Relation.

أ ـ الواقع

الواقع هو الوجود من حيث هو موجب؛ بيد أن ايجابه لا يستبعد التوسط. إنه ليس الايجاب غير المحدَّد، الذي يجهل مضمونه، وليس هو الوجود المجرد الخاوي. إنما الواقع هو الوجود الموجود وجوداً مطلقاً.

والواقع بوصفه الوحدة بين الباطن والخارج، أو بين الماهية والوجود، هو واقع شكلي، أي شكل بدون مضمون؛ إنه الطابع المجرد لكل ما هو واقعي.

والواقع هو الوحدة المباشرة بين الوجود والماهية، أو بين الباطن والخارج. وظهور ما هو واقعي هو الواقعي نفسه، فهو ماهوي بقدر ما هو واقعي، وهو واقعي بقدر ما هو ماهوي.

ب ـ الإمكان

لكن كل ما هو واقعي كان قبل ذلك ممكناً.

ولكن الإمكان المحض هو تصور خاوٍ تماماً. وهو ما يسمى بالإمكان المنطقي أو المجرد. ويعرّف بأنه: الخلوّ من التناقض. لكن الخالي من التناقض هو في نظر هيجل مستحيل، أو ممتنع. لأن كل إمكان حين يصنع نفسه إنما يصنع أيضاً مضاده. وهكذا فإن الإمكان المحض يتحول فوراً إلى مضاده، وهذا التحول هو صيرورة محضة، وليس انعكاساً على الذات. إنه ليس إذن ما ينبغي أن يكون، أي محايثة أو ماهية. إنه ليس إلا الوجود المباشر، أو الواقع المحض.

وهكذا نجد أن الواقع الشكلي والإمكان الشكلي يتحول كلاهما إلى الآخر. ووحدتهما وحقيقتهما هي العارضية[١] Contingence. فالعارضيّة هي الواقع بوصفه مجرد إمكان، إن العارض Contingence واقعي، لكنه واقعي لا قيمة له إلاّ كمجرد إمكان، ومضاده ممكن أيضاً والعارض ينطوي على تناقض باطن: فهو كواقع مباشر أو مجرد وجود، فإنه يفتقر إلى سبب وجود ولا يمكن أن يكون ثم سبب لوجود، وهو كتحقق لما كان ممكناً فحسب، فإنه يجب أن يكون ثم سبب لوجوده.

والعارضية ليست وحدة مستقرة للحظتي الشيء، بل هي فقط تناوب غير محدود: أي انتقال متواصل من الممكن إلى الواقعي، ومن الواقعي إلى الممكن. وتبعاً لذلك فإنها تخضع لتناقض اللاتناهي الزائف؛ وحلُّ هذا التناقض إنما يتم في اللامتناهي الحقيقي أعني في عودة كل حدٍّ على نفسه من خلال مُضادّه. وهذه العودة هي هنا الضرورة.

والمشكلة هنا هي: هل الممكن الذي تحقق دون سائر الممكنات يعدّ ضرورياً مادام قد تحقق؟ مثلاً: فلان ولد في يوم كذا من عام كذا لأبوين هما فلان وفلانة وفي بلد كذا وفي أيام حكم فلان ـ هل هذا ضروري، أو مجرد إمكان: إذا كان من الممكن أن تكون هذه التحديدات كلها على غير ما كانت؟ القائل بالرأي الأول هو القائل بالقضاء والقدر أو الحتمية المطلقة؛ والقائل بالرأي الثاني هو القائل بالعارضية، وبالتالي بالحرية والاتفاق والبخت. ولا سبيل مطلقاً إلى الحسم بين هذين الرأيين.

وها هنا موضوع شغل الفلاسفة منذ أرسطو حتى يوم الناس هذا، فلا محل للخوض فيه هاهنا. خصوصاً وأن هيجل لم يتعرض له مباشرة.

وإنما اخترنا أن نصرح بأن القول بأن هذا الأمر ممكن هو قول «سطحي وخاوٍ مثل القضية القائلة بالتناقض وكل مضمون مفترض فيها. ممكنة: معنى هذا هو تماماً معنى قولنا: أهي أ. فبمقدار ما لا نخوض في تفصيل المضمون، فإن للمضمون شكل «البساطة»؛ وفقط بحلّ هذا المضمون إلى تعيناته يتجلى الاختلاف

---

(١) عبّر أرسطو بين الممكن dunaton وبين العارض endechomenon فالممكن هو الخالي من التناقض، والعارض هو الذي ليس من الممتنع أن يكون كما أنه ليس من الضروري أن يكون.

فيه. أما طالما كنا نتمسك بهذا الشكل البسيط [أي: أ ممكنة]، فإن المضمون يظل شيئاً في هوية مع ذاته، وبالتالي شيئاً ممكناً. لكننا بهذا لا نكون قد قلنا شيئاً كما هي الحال في القضية الشكلية التي تعبّر عن الهوية». (.W.L حـ٢ ص١٧٢).

إن العارض أو الممكن له أساس، لأنه قد لا يتحقق؛ وهو أيضاً ذو أساس لأنه قد يتحقق.

حـ ـ الضرورة

وإذا ما تحقق الممكن صار ضرورياً؛ لكنها ضرورة نسبية، لأنها ليست في الشيء نفسه، بل فقط في الشروط التي بفضلها تحقق الممكن. فالشيء، من حيث تستوي لديه الشروط، يمكن أن يوجد كما يمكن ألا يوجد. فالشيء هو بطبعه عارض. وكل موجود هو في ذاته عارض.

لكن هذه العارضية هي في الظاهر فقط، أن كل موجود واقعي يملك إمكاناً واقعياً هو إذا أخذ في نفسه فإنه موجود واقعي. وهكذا نجد أن الموجود الواقعي إنما عد عارضاً إذا ما نظر إليه وحده؛ لكن لو نظرنا في مجموع الموجودات فإننا نجدها ضرورية. ولهذا ينتهي هيجل إلى القول إن كل ما هو موجود في الواقع هو ضروري مطلقاً.

والضرورة المطلقة هي الوحدة المطلقة بين الوجود والماهية. والضرورة المطلقة هي علاقة مطلقة، لأنها ليست الوجود بما هو كذلك، بل الموجود الذي هو موجود لأنه موجود. وهذا الموجود هو الجوهر.

«والضرورة المطلقة هي تضايف مطلق لأنها ليست الوجود بما هو وجود، بل الوجود الذي هو موجود لأنه موجود، الوجود بما هو توسط ذاتي».

«والضرورة المطلقة هي الحقيقة التي فيها تعود الواقعية والإمكان بوجه عام، تماماً مثل الضرورة الشكلية والضرورة الواقعية. إنها... الوجود الذي في سلبه، في الماهية يرجع إلى ذاته ويصير موجوداً. إنها بسيطة أو وجود محض، كما أنها انعكاس ـ في ـ الذات بسيط، أو ماهية محضة؛ إنها كون هذين الحدين [الوجود والماهية] هما شيء واحد». (.W.L حـ٢ ص١٨٢).

التضايف المطلق

تحت باب التضايف يبحث هيجل في ثلاثة متضايفات

١ ـ الجوهر والعرض؛

٢ ـ العلة والمعلول؛

٣ ـ الفعل ورد الفعل؛

١ ـ الجوهر والعرض substanz und Akzident

«إن الضرورة المطلقة هي إضافة مطلقة لأنها ليست الوجود بما هو كذلك، بل الوجود الذي هو موجود لأنه موجود، الوجود بوصفه التوسط المطلق للذات مع ذاتها. وهذا الوجود هو الجوهر، وبوصفه الوحدة القصوى للماهية والوجود، فإنه هو الوجود في كل موجود؛ إنه ليس المباشر غيره المنعكس، وليس أيضاً أمراً مجرداً، يقوم وراء الوجود المتحقق والظاهرة، بل هو الفاعلية المباشرة هي ذاتها، وهذه بوصفها وجوداً ـ منعكساً في ذاته مطلقاً، وكبقاء في ذاته ولذاته ـ والجوهر، مفهوماً بوصفه تلك الوحدة بين الوجود والتأمل هو أساساً الظهور ـ وأن يكون ـ موضوعاً. إن الظهور هو الظهور العائد إلى الذات، وهكذا هو موجود؛ وهذا الموجود هو الجوهر بما هو جوهر. وبالعكس، هذا الموجود هو فقط الوجود ـ الموضوع الذي هو في هوية مع ذاته، ولهذا فهو شمول (أو: كلية) يظهر، أي عَرَضية». (.W.L حـ١ ص١٨٥ ـ ١٨٦).

إن الجوهر يبقى محايثاً في أعراضه؛ والأعراض هي مجرد تنوعات على الجوهر يتلو بعضها بعضاً دون أن يكون أحدها علة للآخر. ووحدتها هي الجوهر الذي تظهر هي فيه. لكن الجوهر في أعراضه ليس مجرد ارتباط لا حول له ولا قوة للشيء في خواصه. بل توالي الأعراض يعبّر عن فاعلية الجوهر بوصفه خروجاً هادئاً للجوهر من ذاته، أعني أن الجوهر ينتج نفسه في كل عرض من أعراضه.

والجوهر هو وجود الأعراض، لكنه لا يوجد إلا فيها: إنه محايث في الأعراض. وحضوره في الأعراض يتجلى في الضرورة التي تعطي الوجود للأعراض أو تسحبه منها. وإذا كان الجوهر هو وجود الأعراض، فإن

الأعراض ليس لها الجوهرية، وبعبارة أخرى، فإن العلاقة بين الجوهر وأعراضه ما هي إلا المظهر المباشر لعلاقة أعمق هي علاقة العليّة. وبالجملة، فإن الجوهر علّة، وأعراضه هي معلولاته.

٢ ـ العلة والمعلول Ursache und Wirkung

العلة ليست علة إلاّ في المعلول، ومن حيث هي تنتج المعلول؛ والمعلول ليس معلولاً إلاّ من حيث أن علة قد أنتجته. وتبعاً لذلك فإن كل ما لا يسهم من العلة في إيجاد المعلول، وكل ما في المعلول فما ليس ناتجاً بواسطة العلة يعتبر خارجاً عن هذه العلاقة، أو لا وجود له. وعلى هذا النحو فإن العلّية ترفع نفسها بنفسها. فالعلة تنتقل كلها في المعلول؛ وفي هذا الانتقال يلغى التمييز بينهما. صحيح أن العلة والمعلول كليهما يبقى قائماً برأسه لو نظر إليه في ذاته، لكن لو نظر إليه من حيث العلاقة وهي العليّة فإن أحدهما يغوص في الآخر. فمثلاً إذا قلنا أن المطر يحدث البلل، فإننا نعترف أيضاً بأن الماء الذي هو المطر هو بعينه البلل الذي أحدثه المطر.

«وتبعاً لذلك فإن المعلول لا يحتوي على أي شيء لا تحتويه العلة. وبالعكس، العلّة لا تحتوي على شيء ليس في المعلول. إن العلة تكون علة فقط بالقدر الذي هي به توجد المعلول؛ والعلة ليست شيئاً آخر غير هذا التعيين الذي يقوم في إيجاد معلول، والمعلول ليس شيئاً آخر غير أنه هو ما له علة. ففي العلة بما هي علة يوجد معلولها، كذلك في المعلول بما هو معلول توجد العلة؛ وبمقدار ما لا تفعل العلّة بعدد أو بمقدار ما تكون قد كفّت عن الفعل، فإنها لن تكون علة، والمعلول، بالقدر الذي به تختفي علة، فإنه لا يعود معلولاً، بل يصير واقعاً سويّاً. وفي هذه الهوية بين العلة والمعلول، يرتفع الشكل الذي به يتميزان بوصف أحدهما هو في ذاته، والآخر وجود ـ موضوع. إن العلة تنطفىء (أو تزول) في المعلول؛ وهكذا أيضاً ينطفىء المعلول، لأنه ما هو ألاّ تعيُّن العلة. فهذه العلية المنطقية في المعلول هي إذن مباشرة هي في حالة سوية بالنسبة إلى علاقة العلة بالمعلول، وهو فيها على نحوٍ ظاهري» (W.L. حـ٢ ص١٩١)،

٣ ـ الفعل ورد الفعل Wirkung und Gegenwirkung أو تبادل الفعل Wechselwirkung

العلة والمعلول علاقة يمكن أن تستمر في سلسلة غير متناهية. لكن عدم التناهي هنا هو اللامتناهي الفاسد أو الزائف. أما إذا حدث تبادل بين العلة والمعلول فإن كليهما يصيران على نفس المستوى، وهنا يكون اللاتناهي لامتناهياً حقيقياً. في هذه الحالة الأخيرة يرجع الفعل إلى كليهما معاً، أو إلى كل الجواهر مأخوذة معاً. ولهذا فإن حقيقة العلية هي في الفعل المتبادل أو تبادل الفعل.

وهكذا ينتهي هيجل إلى القول بأن الوجود كله في تفاعل متبادل ينتظم الكل. والكل عقلي محض، فالمعقول هو الموجود، والموجود هو المعقول.

وبهذا تنتهي نظرية الماهية في منطق هيجل.

فلننتقل إلى نظرية التصور الذي هو عصب منطق هيجل وفلسفته كلها.

القسم الثالث

نظرية «التصور» Begriffslehre

١ ـ تطور معنى «التصور»

تطور معنى المصطلح الفلسفي: «التصور» Concept, Begriff منذ أن وضعه أفلاطون حتى هيجل:

(أ) فعند أفلاطون أن «التصور» هو المفهوم المشترك بين كثرة من الأفراد، مثل إنسان (راجع محاورة «لاخس» ١٩٣هـ ـ ١٩٤د؛ «يوطفرون» ٥د ـ ٦د؛ «مينون» ٧٢ب وما يتلوها). وقد استعمل لهذا المفهوم لفظ eidos ولفظ idea. ومن رأى أفلاطون أن «التصورات» مفارقة للجزئيات، وهذه تشارك فيها. ومن ثم ميّز بين «الصور» المفارقة، وبين ماهيات الأفراد.

وجاء أرسطو فاقتصر على المدلول الأخير، وهو «الماهيات» واستبعد «الصور» المفارقة. وعرّف الماهية بأنها «ما يجعل الشيء هو هو»، أي الحدّ أو التعريف.

وأدى هذا إلى إثارة مشكلة: هل التصورات في الأذهان، أو في الأعيان؟

(ب) وفي أوائل العصر الحديث جاء ديكارت فأثار مشكلة مصدر التصورات، وقال بوجود «أفكار فطرية» ideae innatae («التأملات»، مجموع مؤلفات ديكارت، نشرة آدم وتنري، حـ٧ ص٣٦ وما يليها). وعارضه لوك Locke إذ قال إن التصورات هي من نتاج الإدراك الحِسيّ: «إن ما يدركه العقل في ذاته أو ما هو الموضوع المباشر للإدراك الحسّي أو الفكر أو الفهم ـ هو الفكرة». (لوك: «بحث في العقل الإنساني» ٢: ٨٢٨). وانتهى إلى أن الكليات (التصورات الكلية) هي مجرد أسماء اصطلح عليها للدلالة على مجموعات من الإدراكات الحسية.

(حـ) ثم جاء امانويل كَنْت فميّز لأول مرة. بوضوح بين العيانات anschauungen وبين التصورات Begriffe. يقول كنت: «التصور يقوم في مقابل العيان، لأن التصور امتثال عام لما هو مشترك بين عدة موضوعات». ومادته هي الموضوع، وشكله هو العموم («كنت: «المنطق» ص١، ٢). لكن إذا كانت التصورات تصدر عن التجربة كما يقول لوك، فإن كنت يفهم التجربة على نحو مخالف لما يقول به التجريبيون: فهؤلاء يرون أن التجربة كلها حسيّة بعدية خالية من كل ما هو قبلي سابق على الحس؛ أما كنت فيرى أن التجربة مزيج من المعطيات الحسّية ومن المبادىء القبلية أي السابقة على التجربة. فهناك شكول قبلية ـ هي الزمان والمكان والعَلّية، والمقولات ـ وفقاً لها ـ ترتب معطيات الحسّ. وقبلية شكول المعرفة تعني أنها لا تصدر عن مضمون التجربة، أو عن الامتثالات الحسية، وإنها هي فطريه في العقل أي فطرية في فعل المعرفة نفسه بمعناه الكلي الذاتي. وهكذا انتهى كنت إلى القول بأن التصور الكلي ليس مجرد اسم، وليس تصوراً مجرداً، وليس أيضاً حقيقة أنطولوجية قائمة في ذاتها.

٢ ـ نظرية «التصور» عند هيجل

وهنا جاء هيجل وجعل التصور الكلي أولاً: أنطولوجيا، وليس فقط معرفاً كما عند كنت؛ وثانياً: ديناميكياً أي ذا قدرة على إيجاد الموجودات، وقال: «إن الأشياء هي ماهي بفضل فعّالية التصور Begriff الكامن فيها والمتجلي منها» («مؤلفات هيجل»، نشرة H. Glockner حـ٨ ص٣٦١). الحرية، والكلية Totalität، والتعين، والماهية، والجوهر، والحقيقة والواقع هي من بين الصفات التي يتميز بها «التصور».

والتصور الكلي عند هيجل: عينيّ، وواقعي، لأنه هو الحقيقة الواقعية نفسها، وهو شامل لكل الواقع وللمطلق، وللأشكال الجزئية في الوجود. وهو يتطور في لحظاته مكوناً للوجود. وبالجملة فإن «التصور» ـ عند هيجل ـ هو الوجود الكلي الفعّال المتطور على شكل لحظات ديالكتيكية.

وهاك ما يقوله في «منطق الموسوعة»:

(ص١٦٠) التصور هو الحرية das Freie من حيث هو القوة الجوهرية الموجودة لذاتها؛ وهو الكلية Totalität التي فيها كل واحدة من اللحظات هي الكل الذي هو التصور، والذي هو موضوع معه كوحدة مشخّصة؛ وهكذا هو ـ في هويته مع ذاته ـ المتعين في ذاته ولذاته.

(ص١٦١) وحركة التصور ليست انتقالاً، ولا ظهوراً في شيء آخر، بل هي تطور، لأنه لما كان المختلف قد وضع مباشرة على أنه في هوية مع ذاته ومع الكل، فإن التحدد العيني هو وجود حرّ لكل التصور.

(ص١٦٢) ونظرية التصور تشمل: (أ) نظرية التصور الذاتي أو الصوري؛ (٢) نظرية التصور المتعيّن بالنسبة إلى المباشرة، أو نظرية الموضوعية؛ (٣) نظرية «الصورة» Idee، أو نظرية الذات الموضوع، أو نظرية وحدة التصور والموضوعية، أو نظرية الحقيقة المطلقة».

وهذا القسم من منطق هيجل، بعكس القسمين الأول والثاني، يتناول نفس الموضوعات التقليدية في المنطق الصوري المعتاد أي (١) التصورات، (٢) الأحكام (أو التصديقات كما يقال في كتب المنطق العربية القديمة)، (٣) القياس. لكنه يتناولها من وجهة نظر فلسفة هيجل، مما يجعلها تبدو مخالفة لما جرى عليه الأمر في كتب المنطق المعتاد.

ثم إنه يضيف إليها مبحثين: (١) الموضوع ويشمل: الميكانيكية، والكيمياوية، والغائية؛ (٢) الصورة Idee، وتشمل: الحياة، المعرفة، الصورة المطلقة.

ذلك أن المنطق المعتاد هو كما لاحظ هيجل بحق، منطق صوري لا يعنيه إلا الصورة أو الشكل، بغض النظر عن المادة أو الموضوع. وهيجل يريد أن يضع منطقاً موضوعياً يتناول المضمون.

ونظراً للتشابه المشار إليه بين المنطق المعتاد وبين ما يتناوله هيجل في هذا القسم الثالث من المنطق، فإنه سمّي هذا القسم الثالث باسم «مذهب المنطق الذاتي»، أي الباحث في التصور. الذي هو المفهوم العقلي الكلي، في مقابل «المنطق الموضوعي» الذي يبحث في الوجود وفي الماهية. بيد أن هيجل نفسه قد نبه القارىء إلى أن عليه ألا يعير أهمية لهذه القسمة: منطق ذاتي ومنطق موضوعي، ثم إنه ألغى هذه التفرقة في «منطق الموسوعة» مما يدل على أنها لا قيمة لها عند هيجل نفسه، ذلك لأن الذات كلية، وما هو ذاتي كلي في آنٍ معاً. وأبواب المنطق الذاتي هي: (أ) التصور الذاتي، (ب) الموضوع، (حـ) الصورة.

ـ التصور الذاتي

١ ـ التصور بما هو كذلك

يقول هيجل في «منطق الموسوعة»:

«التصور بما هو كذلك يشمل اللحظات التالية:

ـ الكلية Allgémeinheit بوصفها المساواة الحرّة مع الذات في تحدّدها العيني Bestimmtheit.

ـ الجزئية Besonderheit أي التحدد الغينى الذي فيه يبقى الكلّي مساوياً لنفسه دون تغير.

ـ الفردانية Einzelheit: من حيث هي انعكاس على الذات للتحددات العينية التي للكلية وللجزئية، وهي بوصفها وحدة سلبية في ذاتها هي المتعين في ذاته ولذاته، وفي نفس الوقت هي الهوية مع الذات أو الكليّ» (ص١٦٣).

وعلى الرغم من هذا التقسيم، فينبغي أن يلاحظ أن هذه اللحظات متداخلة: فالكلي لا يفهم بدون الجزئي والفردي: «إن العرض وحده هو الذي يمكن أن يفصل بين الكلي والجزئي والفردي». (.W.L حـ٢ ص٦٢). و«كل لحظة من لحظات التصور لا تفهم مباشرة إلاّ مع اللحظتين الأخريين ومنهما» («منطق الموسوعة» بند ١٦٤).

وبيان ذلك هو أن «الكلي هو ما هو في هوية مع ذاته صراحةً، بمعنى أنه يتضمن في ذاته وفي نفس الوقت كلاً من الجزئي والفردي. ثم إن الجزئي هو المتميز أو التحدد العيني، لكن بمعنى الوجود الكلي في ذاته والفردي. وكذلك الفردي يعني أنه الذات والأساس الذي يحتوي في ذاته على الجنس والنوع، وهو ذاته جوهري. وذلك هو عدم انقسام اللحظات موضوعاً في اختلافها (ص١٦٠) ـ ووضوح التصور الذي فيه الاختلاف لا يحدث أيّ انقطاع ولا أي اضطراب، وإنما هو أيضاً شفّاف» («منطق الموسوعة»، تعليق على بند ١٦٤)،

أ ـ التصور الكلي Das allgemeine

إن التصور المحض لامتناه مطلقاً، ولا مشروط، وحرّ.

والتصور الكلي هو القوة الحرة؛ إنه هو ذاته وفي الوقت نفسه يستولي على غيره. وبالقدر الذي له التحدد في ذاته، فإنه ليس فقط السلب الأول، بل وأيضاً الانعكاس في ذاته لهذا السلب.

وهو قوّة خلاّقة من حيث أنه سلب مطلق يرجع إلى ذاته.

والكلي هو اللامتعين الذي ليس هذا ولا ذاك، بل هو كل شيء على السواء. لكنه ليس مجرد إمكان، بل هو قدرة على التحديد والتعيين. إنه يستطيع أن يحدد ذاته، بل يجب عليه أن يحدّد ذاته، وهو لا يعدّ كلياً إلا لهذا السبب أي إمكان ووجوب تحديد ذاته.

إنه يضع في ذاته تحدده أو سلبه، أعني الجزئي.

ب ـ الجزئي Das Besondere

إن الجزئي هو أولاً التحدد الباطن للكلي، ويظل محصوراً في داخل الكلي؛ إنه السلب الباطن للكلي. وفي مقابل ذلك فإن الكلي هو السلب الاستبعادي للجزئي، فكل وجوده هو في كونه ليس مضاده. وينتج عن هذا أن الجزئي والكلي كليهما مضاد لنفسه. فالكلي جزئي والجزئي كلي.

ولتوضيح ذلك لنأخذ العلاقة بين الجنس الطبيعي والأنواع المندرجة تحته. إن الأنواع يختلف بعضها عن بعض بما يسمى في المنطق المعتاد بـ «الفصل النوعي»؛

لكن الأنواع لا تختلف عن الجنس، لأن الجنس هو أنواعه، والأنواع كلية. والفصل النوعي الذي يميز بين الأنواع، ليس شيئاً خارجياً، بل هو فقط «الفصل» («الفارق») بين الكلي والجزئي.

وفي هذا يقول هيجل في «علم المنطق»: «إن الجزئي يشتمل على الكلية، التي تكوّن جوهره؛ والجنس لا يتغير في أنواعه؛ والأنواع ليست مختلفة بالنسبة إلى الكلي، بل فقط تجاه بعضها البعض. إن للجزئي كلية واحدة مع الجزئيات الأخرى التي يعود إليها. وفي الوقت نفسه فإن اختلاف هذه الجزئيات، بسبب هويتها مع الكلي، هي بهذه المثابة كلية: إنها شمول Totalitat ـ وإذن الجزئي لا يشتمل على الكلي فقط، بل هو أيضاً يمثل هذا الكلي بتعيّنه؛ وبهذا القدر فإن الكلي يكوّن مجالاً لا بد أن يستنفذه الجزئي». (W.L. حـ٢ ص٢٤٥).

وهكذا فإن الجزئي هو الكلي نفسه ولكن من حيث علاقته بالغير، وظهوره نحو الخارج. والأنواع الداخلة تحت جنس هي (١) الكلي هو نفسه، (٢) والجزئي.

حـ ـ الفردي

الفردي هو المتعين الراجع إلى ذاته. والفردية هي انعكاس التصور على ذاته ابتداءً من تعيّنه. إنها توسط هذا التصور بالقدر الذي به وجود الغير يجعل من ذاته غيراً.

وإذا كان الكلي يناظر الهوية، والجزئي يناظر الاختلاف، فإن الفردي هو علّة كليهما أو هو أساسهما المشترك.

صحيح أن الجنس والنوع والفرد تؤلف ثلاثة حدود أو تعينات متمايزة، لكننا نستطيع أن نقول مع ذلك إنها ليست إلا فكرة واحدة، بمعنى أنه لا يمكن التفكير في أحدها دون أن نفكر في الاثنين الآخرين في نفس الوقت.

وحقيقة التصور تقوم في الفردي؛ لكن الفردي المجرد هو الفردي بوصفه كلياً محضاً. وهنا (في ملاحظة على بند ١٦٥ من «منطق الموسوعة»). ينقد هيجل بعض التمييزات التي وضعها الفلاسفة السابقون فيما يخص التصورات.

فيقول إن التمييز في التصورات بين التصورات الواضحة والتصورات المتميزة والتصورات المطابقة adéquates هي تمييزات تندرج في علم النفس، ولا مدخل لها في علم المنطق. وأما فهمنا عن «التصور الواضح» فهو إنه الامتثال المجرد، وفهمنا عن «التصور المتميز» فهو أنه الامتثال الذي يدل على طابع، أي على تحديد عيني بالنسبة إلى المعرفة الذاتية». ولا شيء أدل على خارجية وانحلال المنطق من مقولة: الطابع caractére التي تحظى مع ذلك بالتقدير. أما التصور «المطابق» adéquate فهو أقرب إلى التصور بل وإلى «الصورة» Idee، لكنه لا يعبر إلا عما هو شكلي في توافق التصور، أو الامتثال، مع موضوعه ـ وهذا أمر خارجي ـ وأما التصورات المندرجة subordonnées والتصورات المتناسقة coordonnées فتقوم على التمييز بين الكلي والحزئي وعلاقتهما، دون تدخل للتصور، في الانعكاس الخارجي. يضاف إلى ذلك أن سرد أنواع التصورات: المتضادة والمتناقضة، والموجبة والسالبة الخ... ليس شيئاً آخر غير اقتطاف تحديدات عينية للفكر حسبما أتفق، تنتسب إلى مجال الوجود أو الماهية... ولا شأن لها بالتحديد العيني للتصور». («منطق الموسوعة»، ملاحظة على بند ١٦٥).

٢ ـ الحكم Urteil

«الحكم هو التصور في خاصيته أن يكون علاقة تميز لحظاته، التي هي موضوعة من حيث هي لذاتها ومع ذاتها، وليس في هوية مع بعضها البعض» («منطق الموسوعة» ص١٦٦).

وبعبارة أوضح: الحكم هو العلاقة بين حدين نظر إليهما على أن كلاً منهما مستقل بذاته. فحين أقول: الإنسان حيوان ناطق ـ فإنني أضع علاقة بين مفهومين هما: الإنسانية والحياة العاقلة.. وهذا الحكم موجب لأن الموضوع ينظر إليه على أنه مندرج في ما صدق الكلي الذي يؤلف محموله. وقد يكون الحكم سالباً، حين لا يندرج الموضوع في ما صدق المحمول، مثل أن تقول: الفيل ليس إنساناً.

وفي «ملاحظته» على هذه الفقرة يقول هيجل إن الناس اعتادوا، فيما يتعلق بالحكم، أن يفكروا أولاً في

استقلال حدّي الحكم؛ أي: الموضوع والمحمول، إذ الأول شيء أو تحديد لذاته، والثاني (المحمول) تحدد عام خارج عن الذات.

وعلى عادته مراراً ـ وهو أمر سيبالغ فيه هيدجر إلى أقصى حد ـ يشير هيجل إلى اشتقاق كلمة Urteil في اللغة الألمانية: فالمقطع الأول منها ـ Ur يدل على الأصل والبداية والقدم، والمقطع الثاني teil هو من الفعل teilen أي يقسّم. ويستدل من هذا الاشتقاق على أن الحكم هو بمعناه الاشتقاقي يعبر عن «وحدة التصور بوصفها موجودة في المقام الأول، وأن انقسامها، من حيث هو تقسيم أوّلي، هو الحكم في الحقيقة» («ملاحظة» على بند ١٦٦).

ويقرر أنه في الحكم تعبير عن هذه القضية وهي أن: الفردي هو الكلي، أو بتعبير أدق: الموضوع هو المحمول، مثلاً: «الله روح مطلقة». صحيح أن الموضوع متميز عن المحمول، لكن يبقى صحيحاً أيضاً أن الحكم يعبر عنهما بوصفهما في هوية.

أما الرابطة ـ وهي فعل الكينونة être, essere, sein الخ ـ فناشئه عن طبيعة التصور، من حيث أن التصور، في تخارجه، هو في هوية مع ذاته: إن الفردي والكلي، من حيث هما لحظتا التصور، تحديدان يمكن أن ينعزل كلاهما عن الآخر.

وبالجملة فإن الحكم هو الجزئية الحقيقية للتصور.

ويميز هيجل بين الحكم وبين القضية على أساس أن القضية تحتوي على تحديدات للموضوعات ليست بينها وبين بعض علاقة العموم أو الكلية، مثلاً: يوليوس قيصر ولد في روما في تاريخ كذا، وحارب في بلاد الغال طوال عشر سنوات، وعبر نهر الروبيكون، الخ ـ هذه كلها قضايا، وليست أحكاماً لأنها لا تضع علاقة بين موضوع ـ هو قيصر ـ وبين محمول كليّ؛ بينما الحكم يضع علاقة بين موضوع وبين محمول كلي مثل: الأسد حيوان ـ فهنا علاقة بين الأسد ومفهوم كلي هو الحيوانية، لهذا كان هذا حكماً. كذلك من الباطل أن نعد أحكاماً قضايا مثل: نمت في مثل هذه الليلة نوماً عميقاً. تلك الأمثلة هي قضايا، وليست أحكاماً لأنها تعبر عن أفعال أو أحوال فردية دون أية إشارة إلى مفهوم كليّ.

والحكم ليس مجرد فعل ذاتي محض يمزج بين أمرين مستقلين. بل هو تصور تعبير عن الهوية بين الموضوع والمحمول: إن الموضوع ليس فقط يملك المحمول، بل هو أيضاً المحمول.

ولهذا فإن هيجل ينعي على اللغات الأوروبية أنها تستعمل فعل الكينونة être, sein, to be الخ للدلالة على الرابطة، إذ فعل الكينونة يدل على الوجود، بينما الرابطة في الحكم يجب أن تدل على الهوية. ولو كان هيجل يعرف العربية إذن لأطراها لأنها إما أن تجعل الرابطة غير مصرح بها: الأسد حيوان، وإما أن تعبّر عنها باسم الإشارة: «هو»، أي بالهوية identité: الأسد هو حيوان.

والحكم هو تحقيق قريب للتصور. بالقدر الذي به الواقع يدل بوجه عام على فعل الدخول في الآنية على شكل وجود معيّن وهو يحتوي على حدين مستقلين هما الموضوع والمحمول. وهما غير متعينين، لأنه بالحكم فقط يتم تحديدها.

وفيما يتعلق بالتحديد العيني للموضوع والمحمول، فإن الموضوع، بوصفه العلاقة السلبية بالذات فإنه هو الأساس الراسخ الذي يستند إليه المحمول. والموضوع هو ـ عامةً ومباشرة عينيّ ـ أما المحمول فهو الكلي الباقي بذاته، ويستوي لديه أن يكون الموضوع موجوداً أو غير موضوع. إنه يتجاوز الموضوع ويرفعه، إذ هو أوسع ما صدقاًمن الموضوع. والمضمون المتحدد للمحمول يكوّن وحدة الهوية بين الموضوع والمحمول.

«إن الموضوع والمحمول والمضمون المحدّد، أو الهوية، توضع أولاً، في الحكم على أنها مختلفة موضوعة في علاقتها. لكنها في ذاتها، أعني بحسب التصور، فإنها مع ذلك في هوية، من حيث أن الشمول العيني للموضوع يقوم في كونه ليس كثرة غير محددة، بل هو فقط هوية فردية، إنه الجزئي والكلي وهما في حالة هوية ـ وهذه الوحدة هي المحمول. وفضلاً عن ذلك فإنه في الرابطة توضع هوية الموضوع والمحمول، لكن أولاً على شكل كينونة مجردة. وبحسب هذه الهوية، فإن الموضوع يجب أن يوضع أيضاً في تحديد المحمول، الذي بهذا يحصل على تحديد الموضوع، ويتم تحقق الرابطة. وعلى هذا النحو يتحدد الحكم بعد ذلك على شكل قياس schluss، بفضل امتلاء

الرابطة. وفي الحكم يكون التحديد أولاً تحديداً للملكية، أولاً على أنها مجردة ومحسوسة في الكلية Allheit: الجنس والنوع، وفي العموم المنمّي للتصور» («منطق الموسوعة» بند ١٧١).

وهنا أيضاً، في الملاحظة على هذا البند، يهاجم هيجل التقسيم التقليدي للأحكام من حيث الجهة إلى: موجبة، وحملية، وتقريرية ـ وذلك لأنه يرى أن الأحكام ينبغي أن ينظر إليها على أنها ناتجة بعضها عن بعض بالضرورة، وعلى أنها تحديد تدريجي للتصور، لأن الحكم نفسه ليس إلا التصور حين يتعين أو يتحدد.

١ ـ أنواع الأحكام

ويقسم هيجل الأحكام إلى أربعة أنواع:

١ ـ الأحكام الكيفية، أو أحكام الآنية، أو أحكام التضمّن؛

٢ ـ أحكام الانعكاس التأملي، أو أحكام الاندراج؛

٣ ـ أحكام الضرورة؛

٤ ـ أحكام «التصور».

ثم هو يقسّم كل نوع من هذه الأنواع الأربعة إلى ثلاثة أصناف:

١ ـ فالأحكام الكيفية تنقسم إلى: موجبة، سالبة، ولا محدودة؛

٢ ـ وأحكام الانعكاس التأملي تنقسم إلى: مفردة، جزئية، وكلية؛

٣ ـ وأحكام الضرورة تنقسم إلى: حملية، شرطية متصلة، وشرطية منفصلة؛

٤ ـ وأحكام الضرورة تنقسم إلى: تقريرية، احتمالية، وضرورية.

فلنتناول كل نوع بحسب أصنافه:

الأحكام الكيفية

هي المتعلقة بالآنية أو بالكيف. وهي مباشرة، ولهذا يمكن أن تسمى أحكام التضمن، إذ الموضوع هو المباشر، وبالتالي هو العنصر الأوّليّ منطقياً، والذي عليه يقوم المحمول.

الأحكام الموجبة

حين أقول: «هذه الوردة حمراء» ـ فإن هذا الحكم لا يعبر عن الحقيقة: إنه يمكن أن يكون صحيحاً في الميدان المحدود للإدراك الحسّي والامتثال والفكر المتناهيين، ولكن لا يستند إلى «التصور». فالعقل في هذا الضرب من الأحكام لا يؤكد ذاته. والموضوع والمحمول هنا يتلاقيان، والرابطة تعبّر عن وحدتهما كعلاقة بين حدين هما مجرد موجودين هناك.

الأحكام السالبة

وإذا قلنا: «هذه الوردة ليست صفراء»، فإن السلب هاهنا ليس سلباً بالمعنى الكامل، لأن هذا الحكم يدل فقط على أن هذه الوردة ليست صفراء اللون، لكنه لا ينبغي أن لها لوناً بوجه عام. فنحن هنا إنما ننفي أحد صفات الكلي وهي الصفرة، ولا ننفي الكلي الذي هو اللون.

الأحكام اللامحدودة

الحكم اللامحدود unendlich هو الحكم الذي محموله حد سالب، مثل: الإنسان هو لا ـ حجر. وفي هذا الضرب من الحكم لا يوصف الموضوع بأية صفة. إن الحكم اللامحدود يفصل الموضوع عن المحمول فصلاً تاماً، ويترك الموضوع غير موصوف بأي وصف ولهذا فإن هيجل ينعت الحكم اللامحدود بأنه حكم باطل لا معنى له؛ إنه ليس حكماً على الاطلاق. (W.L. حـ٢ ص٨٩ ـ ٩٠، نشرة جلوكنر).

٢ ـ أحكام الانعكاس التأملي أو الاندراج

هذا النوع من الأحكام هو الذي يناظره في المنطق المعتاد: الأحكام من حيث الكم؛ إذ تقسم الأحكام إلى كلية، وجزئية، وشخصية أو مفردة.

لكن أحكام الانعكاس التأملي عند هيجل تتجاوز نطاق الوجود من حيث هو كم، ذلك أن الحكم عند هيجل ـ كما رأينا مراراً من قبل ـ هو التصور، وتبعاً لذلك فإن كل نوع من أنواع الحكم هو كلي.

ولهذا يقصد هيجل من هذا النوع من الأحكام أنه يعبّر عن مدى تعبير الحكم عن التصور.

الحكم المفرد

هو الذي موضوعه شخص أو علم مفرد، مثل: «يوليوس قيصر امبراطور روماني». وهنا الرابطة تعبّر عن علاقة جوهرية بين الموضوع وبين المحمول وسائر الأشخاص التي من نفس الجنس، أي يعبر عن علاقة بين يوليوس قيصر وبين الرومان وسائر الأباطرة الرومان.

الحكم الجزئي

هو الذي يكون السور فيه هو «بعض». و«بعض» يحتوي على معنى الكلية، بينما الشخص أو الحكم لا يحتوي على معنى الكلية. ولهذا فإن الحكم الجزئي يقرر أن الجزئي هو الكلي، لكنه ليس جميع الكلي.

لكن الكم الجزئي سالب بقدر ما هو موجب. فحين أقول: «بعض الأساتذة شعراء» فإني أقول في الوقت نفسه إن بعض الأساتذة ليسوا شعراء».

الحكم الكلي

هنا يكون الموضوع كلياً صراحة وبتمامه. وهنا تقع الهوية بين الموضوع والمحمول تماماً. وهذا الضرب من الحكم يعبر عن حمل صفة على موصوف حملاً شاملاً. فحين نقول: «كل إنسان فانٍ»، فإننا نشير إلى رابطة ضرورية بين الإنسانية والفَناء.

٣ ـ أحكام الضرورة

في أحكام الضرورة يحتوي المحمول على جوهر أو طبيعة الموضوع.

الحكم الحملي

الحكم الحملي يقرر أن الجزئي هو الكلي. وفيه يكون الموضوع نوعاً، والمحمول جنساً يندرج هذا النوع تحته ـ مثل: «الذهب معدن». والعلاقة بين الموضوع والمحمول هي الهوية، وهي علاقة ضرورية. لكن النوع لا يشمل الجنس، ولهذا فإن الهوية هنا ليست كاملة: فالذهب لا يستغرق مفهوم المعدن، والمعدن لا يقتصر على الذهب. ولهذا فإن الحقيقة التي يُعبر عنها الحكم الحملي ليست مطلقة، بل بين بين.

الحكم الشرطي المتصل

الحكم الشرطي المتصل يعبّر عادة عن الشرط ومشروطه، أو العلة ومعلولها، أو السبب والمُسَبَّب. وكلا جزئي الشرطية المتصلة منعكس على الآخر: إن كان المعلول، كانت العلة، إن كان الجنس كانت الأنواع المندرجة تحته. ومن هنا كان الحكم الشرطي المتصل يعبر عن ضرورة في العلاقة؛ ولذا نجد كثيراً من القوانين الطبيعية والوضعية تتخذ شكل الحكم الشرطي المتصل.

ومركب الموضوع بين الحكم الحملي والحكم الشرطي المتصل هو:

الحكم الشرطي المنفصل

وهو يقول إن الجنس هو إما هذا النوع أو ذاك. لكن الجنس هو وحدة الأنواع: إنه هذا النوع وهو أيضاً ذاك النوع.

«في الحكم الحملي يكون «التصور» هو الكلية الموضوعية، كما توجد فردية خارجية. وفي الحكم الشرطي المتصل ينبثق التصور في هويته السالبة في نطاق هذا التخارج، وتبعاً لذلك فإن الحكم الشرطي المنفصل هو الكلية الموضوعية الموضوعة في نفس الوقت في التوحيد مع الشكل. لهذا فإنه يحتوي أولاً على الكلية العينية أو الجنس على شكل بسيط بوصفه الموضوع؛ وثانياً يحتوي على نفس هذه الكلية العينية، لكن بوصفها شمولاً لتحديداته المتفاضلة. وهي إما ب وإما حـ. تلك هي ضرورة التصور، حيث أولاً واحدية الطرفين هي بنفس السّعة: المضمون والكلية؛ وثانياً هما متفاضلان وفقاً لشكل تعين التطور، لكن بحيث أنه بسبب هذه الهوية فإن هذه هي مجرد شكل. وثالثاً: الكلية النوعية الموضوعية تظهر لهذا السبب كأنه المنعكس في ذاته بالنسبة إلى الشكل غير الجوهري، أي كمضمون، لكن فيه تعيّن الشكل: مرةً على شكل التعين البسيط للجنس، ومرة أخرى يكون هذا التعين منمّى في اختلافه، على هذا النحو يكون جزئية الأنواع وشمولها، أي كلية التنوع». (W.L. حـ٢ ص٢٩٧).

وفي الحكم الشرطي المنفصل يكون الكلّي ضرورياً بصراحة. إنه في هوية مع تجزؤه الذاتي الشكل. ومعنى هذا أن الموضوع فردٌ بوصفه كلياً تجزأ تجزؤاً شاملاً.

وهذا يفضي بنا إلى الكلام عن.

أحكام التصور

حكم التصور das Urteil des Begriffs هو أولاً الحكم التقريري. في هذا الضرب من الحكم يكون الموضوع فرداً معيّناً، والمحمول يعبر عن الاتفاق بين الموضوع وبين كلي التصور.. مثل المحمولات: طيّب، حق، عادل، الخ. إن لكل شيء جنساً، وتناهي الأشياء هو أن من الممكن أن تكون ـ أو لا تكون ـ مطابقة لطبيعة الجنس الذي تنتمي إليه ولهذا فإن الحكم التقريري لا يعبّر إلا عن حقيقة عارضة. إنه يمكن أن يكون صحيحاً كما أن من الممكن أن يكون باطلاً: وبعبارة أخرى: حقيقة الحكم التقريري أو بطلانه هما خارج الحكم التقريري. ولو رد إلى ذاته لتوقف عن أن يكون حكماً تقريرياً ليصير حكماً احتمالياً ولكي يفرض نفسه على الفعل، أي ليكون محتوياً في ذاته على حقيقته، فيجب أن يقوم على أساس جزئية الموضوع بوصفه مجرد واقع موجود، أو على أساس اسم مباشر. هنالك يصبح حكماً ضرورياً apodictique.

بيد أن الحكم الضروري هو في حقيقته حكم غير مباشر. ذلك لأن الموضوع ليس مطابقاً لتصوره من حيث أنه هذا الموضوع، وإنما من حيث أن فيه هذه الخاصية أو تلك. فمثلاً: هذه الدائرة ليست دائرة كاملة لأنها هذه الدائرة، وإنما لأن كل أنصاف أقطارها متساوية؛ زيد ليس عادلاً لأنه زيد، وإنما لأنه في سلوكه يتبع قواعد العدالة. وهكذا نرى أن حكم التصور، وبالأحرى الحكم بوجه عام، لا يكفي نفسه بنفسه. بل كل حكم إذا أخذ بمفرده يجد حقيقته خارجاً عنه، أما في ذاته فهو باطل. وتقوم حقيقة الحكم في البرهنة أو القياس schluss.

في ميدان التصور يكون الحكم هو اللحظة السالبة، تلك التي فيها التصور ينفي نفسه بنفسه وينفصل عن نفسه، والتي فيها تضيع وحدته في كثرة اختلافاته. والقياس يمثل سلب السلب، وعودة التصور إلى ذاته واستعادة وحدته.

وهيجل يقول في «منطق الموسوعة» عن حكم التصور:

«(ص١٧٨): مضمون حكم التصور هو التصور، هو الكلية Totalitat على شكلها البسيط، هو العام في تجرده التام العيني. والموضوع هو (١) أولاً: فرديٌ محموله هو انعكاس الوجود الجزئي على عنصره العام ـ هو الاتفاق ـ أو عدم الاتفاق ـ بين هذين التحديدين: طيب، حق، دقيق، الخ... إنه حكم تقريري».

وفي «الملاحظة» على هذه البند يشير هيجل إلى أننا في العادة نستخدم كلمة: حكم حين يتعلق الأمر بالأحكام التقويمية: هذا حسن، أو رديء، صادق أو كاذب، جميل أو قبيح. ولا نسمي أحكاماً تلك التي تقرر وقائع، مثل: هذه الوردة حمراء، هذه المنضدة يعلوها التراب، الخ.

«(ص ١٧٩): الحكم التقريري لا يحتوي في موضوعه المباشر جداً علاقة الجزئي والعام، المعبر عنها في المحمول. فهذا الحكم ليس إلاّ خاصية ذاتية، والقول المضاد يتعارض معه على نحو صحيح أو بالأحرى غير صحيح؛ ولهذا فإنه ثانياً: (٢) في المقام الأول حكم احتمالي. لكن (٣) لما كانت الخاصية الموضوعية موضوعة في الموضوع، وطابعه الخاص موضوعاً على أنه كيفية وجوده، فإن الموضوع يعبر عن العلاقة مع تحدده، أعني مع الجنس الذي ينتسب إليه، إذن ما يكوّن مضمون المحمول... في حقيقة فردية ذات وضع خاص جزئي؛ وتناهيها يقوم في كون جزئيي هذه الأمور يمكن ـ أو لا يمكن ـ أن يكون موافقاً للكلي.

«(ص١٨٠): الموضوع والمحمول كلاهما بشكّل، على هذا النحو، كل الحكم. والحال المباشرة للموضوع تتجلى أولاً على أنها الأساس (السبب) الذي يتوسط بين فردية الواقع وعموميته كسبب Grund للحكم. وما وضع فعلاً هو وحدة الموضوع والمحمول من حيث التصور نفسه؛ إنه انجاز الكينونة الخاوية للرابطة؛ ومن حيث أن لحظاته متميزة كموضوع ومحمول، فإنها موضوعة كوحدة، كعلاقة تربط بينهما، فإن هذا هو القياس».

ومحصل هذا القول الأخير هو أن الرابطة ـ فعل الكينونة être, sein الخ لا تعبّر تعبيراً كاملاً عن العلاقة الأنطولوجية بين الموضوع والمحمول. إن الرابطة هي مجرد «رابطة» أيْ علامة للربط بين حدّين، لكنها لا تعبر عن ثراء وعينية هذا الربط. وإنما يتخذ الربط تمام معناه

حين يتحول الحكم إلى استنتاج. فمثلاً بدلاً من أن نقول: «البيت جيد» علينا أن نقول: «البيت، من حيث أنه مبني على الطريقة الفلانية، فإنه جيد» لكن هذا استنتاج، وليس مجرد حكم. وهكذا نحن نتجاوز مجال الحكم، وندخل في مجال الاستنتاج، وهو ما يسميه هيجل بـ «القياس» Schluss، لكنه لا يقصد «القياس» بالمعنى المحدد في كتب المنطق الصوري، وإنما الاستنتاج بوجه عام.

وتكون الرابطة مليئة إذا كانت ليس فقط تربط بين الطرفين (الموضوع والمحمول)، بل وأيضاً تكوّن جزءاً من كلا الطرفين. فملاؤها يقوم في أن كل طرف يملك هذه الرابطة في داخله؛ هنالك تعبر الرابطة عن التركيب الباطن الخاص بكل طرف. ولما كان كل طرف من الطرفين لا يكون ذاته إلا بالاتحاد مع الطرف الآخر، فإن كل طرف يعتمد على الآخر، أي أنهما يعتمد كليهما على بعضهما بعضاً على التبادل.

وبعبارة أخرى ينبغي أن نعدّ الرابطة في الحكم كالحد الأوسط في القياس. وهذا أوان الكلام عن القياس.

٣ ـ القياس

«(ص١٨١): القياس هو وحدة التصور والحكم؛ إنه التصور من حيث هو الهوية البسيطة التي ترتد إليها الاختلافات الصورية للحكم؛ إنه الحكم من حيث هو موضوع في الواقع في نفس الوقت، أي في اختلاف تعيّناته. إن القياس هو ما هو معقول وكل ما هو معقول.

«ملاحظة: يُعَدّ القياس عادةً أنه شكل ما هو معقول، لكن بوصفه شكلاً ذاتياً، دون أن يكتشف المرء وجود أية رابطة بين هذا الشكل وبين مضمون معقول أيّاً كان، مثل: مبدأ، فعل، فكرة (أو صورة)، الخ وبوجه عام يتحدث المرء عن العقل كثيراً ومراراً، ومراراً أيضاً يهاب به دون بيان تحدده، أي ما هو؛ وأقل من هذا يفكر في معنى الاستنتاج. والواقع أن البرهنة الصورية هي المعقول الذي هو من اللامعقولية بحيث لا يكون له شأن بمضمون معقول. لكن لما كان هذا المضمون لا يمكن أن يكون معقولاً إلاّ بفضل التحديد العيني الذي به يكون الفكر عقلاً، فإنه لا يمكن أن يكون كذلك إلا بواسطة الشكل (أو: الصورة) الذي هو القياس ـ ولكن القياس ليس شيئاً آخر غير التصور الحقيقي (الشكل أولاً) موضوعاً على حسب ما تقوله هذه الفقرة (أي الفقرة ١٨١). فالقياس هو إذن سبب الوجود الجوهري لكل ما هو حقيقي؛ وتعريف المطلق هو إذن القياس، أو إذا صُغنا هذا في قضية قلنا: **كل شيء قياس**[١]. إن كل شيء تصور Begriff، ووجوده يقوم في تمييز لحظاته بحيث أن مادته العامة تتجلى في الجزئية، وهي حقيقة خارجية تصير فردية على هذا النحو وعلى شكل انعكاس ـ على ـ الذات سالب ـ أو بالعكس، الواقعي هو عنصر فردي يرتفع بواسطة الجزئية إلى الكلية، جاعلاً نفسه في هوية مع ذاته ـ إن الواقعي (أو الحقيقي) واحد، لكنه هو أيضاً تفاضل لحظات التصور، والقياس هو دورة توسط لحظاته، التي بفضلها يضع ذاته على أنه واحد». («منطق الموسوعة» بند ١٨١).

وخلاصة هذه الفقرة هي أن القياس يوحد بين التصور وبين الحكم، مما يمكننا من إدراك الواقع الأنطولوجي. إذ الأحكام تعبّر عن حقيقة الواقع، وبهذا تفض مضمون التصور الكلي. إننا لكي ندرك الحقيقة الواقعية في حاجة إلى ثلاثة أمور: (١) الوحدة الباطنة للأشياء، أي التصور الكلي؛ (٢) التفاضل على شكل حدين متقابلين (موضوع ونقيض موضوع)؛ (٣) ثم الشمول Totalitat الذي يجمع تفاضلات التصور الكلي.

ويضرب هيجل مثلاً على ذلك بالثلاث التالي: الصورة Jdee، الطبيعة، العقل. فالصورة هي المعنى الضروري الذي تقوم عليه كل الحقيقة الواقعية. ولا بد لها أن تتجلى خارجياً في الطبيعة، وكذلك لا بد لها أن تعود إلى إدراك ذاتها في العقل. فهنا ثلاثة حدود: حد أوسط هو الصورة Jdee، وطرفان هما الطبيعة والعقل. ومن هنا نفهم قول هيجل إن «كل شيء قياس»، أي أن كل شيء يتألف من حد أوسط وطرفين متقابلين يجتمعان عند هذا الأوسط. أو بعبارة أصرح وأشهر: كل شيء يقوم على ديالكتيك: موضوع ـ نقيض موضوع ـ مركب الموضوع ونقيضه.

وذلك هو القياس بالمعنى الأنطولوجي. وشتان ما

---

(١) alles ist ein Schluss.

بينه وبين القياس بالمعنى المنطقي المعتاد في كتب المنطق الصوري.

«كل شيء قياس» هكذا يؤكد هيجل، لأن كل شيء يقوم على ثُلاث من الحدود: أحدهما هو وحدة الكل، بينما الاثنان الآخران يمثلان حقيقة هذا الكل من حيث هو مشقوق إلى شقين متقابلين، لكنهما مع ذلك يتوقفان أحدهما على الآخر، ومن ثم جاءت وحدة الكل.

وهيجل ينعي على الفلاسفة السابقين أنهم فصلوا بين الشكل والموضوع في التفكير، فجعلوا من الممكن وجود منطق شكلي لا علاقة له بالموضوع. ومن هنا جعلوا من شكول العقل مجرد الأعيب.

القياس[1] بين أرسطو وهيجل

ولكي نفهم نظرية هيجل في القياس ينبغي أن نتقدم بالمقارنة بينه وبين أرسطو الواضع الأول لنظرية القياس.

يميز أرسطو[2] بين ثلاثة أشكال في القياس على أساس موضع الحد الأوسط في كلتا المقدمتين: فهو موضوع في الكبرى محمول في الصغرى - في الشكل الأول؛

وهو محمول في كلتا المقدمتين - في الشكل الثاني؛

وهو موضوع في كلتا المقدمتين - في الشكل الثالث.

ولما كان وضع الأوسط في المقدمات أمراً آلياً لا يدل على حقيقة البرهنة في كل شكل، فقد تعاقبت المحاولات لبيان الأساس المنطقي العقلي في هذا التمييز بين الأشكال الثلاثة. ويبدو أن أرسطو، يدرك هذه الحقيقة الآلية للتمييز بين الأشكال، وحاول حل المشكلة بأن رَدّ الشكلين الثاني والثالث إلى الأول على أساس أن ضرورة الاستنتاج إنما تظهر في الشكل الأول وحده، فلكي نبرر ضرورة الاستنتاج في الشكلين الثاني والثالث كان لا بد من ردهما إلى الشكل الأول.

وهيجل آخذ بهذا التقسيم لأشكال القياس عند أرسطو؛ ولكنه اختلف معه في ترتيب الأشكال: فجعل الثاني عند أرسطو هو الثالث عنده، وجعل الثالث عند أرسطو هو الثاني عنده، ويرر هذا التعديل باعتبارات ديالكتيكية في تسلسل أشكال القياس.

ذلك فارق أول.

والفارق الثاني هو أن أرسطو نظر إلى العلاقة بين الموضوع والمحمول في الحكم على أنها علاقة تضمن صنف في صنف آخر، أي أنها قائمة على الماصدق، لا على المفهوم. ولهذا استوى أن يكون الموضوع مفرداً أو كلياً، لأن الحمل في كلتا الحالتين هو على كل الموضوع. ولهذا فإن الحمل هو إما كلي، إن كان على كل الموضوع، وإما جزئي إن كان على بعض الموضوع. فمن حيث الكلي إذن لا تمييز إلاّ بين القضايا الكلية والقضايا الجزئية. أما هيجل فيضع الكم أو الماصدق في الحدود الثلاثة في القياس هي نفسها. وهذا الاختلاف يسمح بربط أشكال القياس الثلاثة بعملية التحديدات التصورية، ولهذا يشيع في القياس روح النظر إلى المضمون، وليس إلى الشكل وحده كما هي الحال في القياس الشكلي في المنطق المعتاد. وبالجملة، فإن القياس عند أرسطو والمنطق المعتاد صوريّ خالص. بينما القياس عند هيجل يأخذ في اعتباره المضمون التصوري.. ولهذا يقول هيجل إن المطلوب هو استخلاص «المعنى الموضوعي» (W.L. حـ٢ ص٣١٢، ٣٢١، ٣٢٥). لكل شكل من الأشكال الثلاثة.

ويأخذ هيجل على أشكال القياس عند أرسطو «أنها موضوعة الواحد إلى جانب الآخر، دون أدنى تفكير في كونها ضرورية، وفي أهميتها وتعمقها. فليس بعجب بعد ذلك أن نَظَر إلى هذه الأشكال على أنها صورية باطلة. ولكن لها مع ذلك معنىً عميقاً، يقوم في الضرورة التي تجعل أن كل لحظة، بوصفها تحديداً للتصور، تصير هي نفسها الشمول والعلة الوسيطة. وإنها لعملية ميكانيكية أن نبين تحديدات القضايا، أعني ما إذا كانت كليّة، لخ، أو سالبة حتى يمكن استخلاص نتائج صحيحة في الأشكال المختلفة للقياس؛ وهذه العملية، بسبب آليتها اللاعقلية

---

(١) لا بد أن نحيل القارىء هنا إلى كتابنا: «المنطق الصوري والرياضي» (ط١ القاهرة سنة ١٩٦٢، ط٥ الكويت سنة ١٩٨٠، باب القياس، ص١٥٧ وما يليها.

(٢) التحليلات الأولى م١ ف٢٣ ص١١أ س١٣ - ١٦.

وبسبب عدم قيمتها الذاتية، قد أصابها النسيان عن حق - ولا يمكن الرجوع إلى أرسطو بوجه عام فيما يتعلق بأهمية هذا البحث وهنا يتعلق بقياس الذهن، على الرغم من أنه، والحق يقال، قد وصف هذه الأشكال كما وصف أشكالاً مماثلة عديدة للعقل وللطبيعة وبحث وبين أحوالها. إنه في تصوراته الميتافيزيقية وفي تصورات العنصر الفيزيائي والمعنوي كان بعيداً جداً عن أن يجعل من شكل القياس الذهني الأساس والمعيار، حتى يمكن أن يقال إنه لم يكن من الممكن أن توجد أو توضع أية واحدة من هذه التصورات، لو كان عليها أن تخضع لقوانين الذهن. إن أرسطو في كل الأوصاف التي قدّمها وفي كل ما قدر أنه معقول - إنما ساد لديه دائماً التصور النظري، ولم يسمح للبرهنة الذهنية، كما وصفها بدقة، أن تنفذ في هذا المجال». («منطق الموسوعة»، ملاحظة على بند ١٨٧).

وبدلاً من الشكل الرابع[1] المعتاد في متون المنطق والذي لم يقل به أرسطو وإنما كان أول من أفرده شكلاً رابعاً مستقلاً هو جالينوس، قال هيجل بشكل رابع آخر هو القياس الرياضي الذي يقوم على هذه القاعدة وهي: الشيئان المساويان لواحد ثالث متساويان فيما بينهما.

ويميز هيجل ثلاثة أنواع من القياس، سماها:

أ - قياس الآنية؛

ب - قياس الانعكاس التأملي؛

حـ - قياس الضرورة؛

فلنتحدث بإيجاز عن كل نوع من هذه الأنواع الثلاثة.

وننبّه القارىء إلى أن ما يسوقه هيجل فيما يلي لا شأن له أبداً بما يعرفه في متون المنطق المعتاد.

٢ - قياس الآنية

هو القياس بالمعنى التقليدي المعتاد في متون المنطق. وهو القياس الذي تكون لحظاته هي تحديدات التصور المباشرة. وهي تحديدات للشكل مجردة، لم تصبح بعدُ عينية بالتوسط، إنما هي تحديدات مفردة، أي منعزلة. ولهذا كان هذا النوع الأول من القياس هو القياس الشكلي (أو الصوري) بالمعنى الدقيق؛ وفيه التصور، وقد انقسم إلى لحظاته المجردة، يبدو أنه الجزئية القائمة بين الفردية والكلية. والجزئية تؤلف أولاً الحد الأوسط من حيث أنها تجمع في ذاتها مباشرةً لحظتي الفردية والكلية.

ومن هذا التحديد العام لهذا النوع الأول من القياس، يأخذ هيجل في دراسة كل شكل من الأشكال الثلاثة للقياس.

الشكل الأول

الاسكيم العام للقياس المحدد هو: م (مقرر) - ج (جزئي) - ك (كلي) S-P-U فالمفرد يقاس إلى الكلي بواسطة الجزئي. والمفرد ليس هو الكلي مباشرة، بل متوسط الجزئي؛ وبالعكس، الكلي ليس هو المفرد[2] مباشرة، بل ينزل إليه بواسطة الجزئي. وهكذا نرى أن الجزئي يقوم بدور الحد الأوسط.

ونحن نعرف في كتب المنطق المعتاد أن حاصل الشكل الأول هو اندراج الأصغر في الأوسط المحمول عليه كلياً بالأكبر، كما يظهر في المثال التقليدي:

كل إنسان فانٍ

سقراط إنسان

سقراط فانٍ

فالأصغر: سقراط، اندرج في الأوسط: إنسان، الموصوف كلياً بالفناء، فينتج وصف سقراط بالفناء.

لكن هيجل ينعت هذا المثال التقليدي (وفيه يضع: «كايوس» مكان «سقراط») بأنه يثير المَلَل في نفس من يسمعه «وهذا ناشىء من ذلك الشكل غير المفيد الذي يوهم بوجود تنوع بواسطة قضايا مجزأة، وهو وهم ينحل في الشيء ذاته. إن القياس، بهذا الشكل الذاتي، يظهر كأنه حيلة ذاتية يلجأ إليها العقل أو الذهن هناك حيث لا

(١) وهو عكس الشكل الأول في موضع الحد الأوسط في المقدمات: إذ الأوسط فيه محمول في الكبرى موضوع في الصغرى.

(٢) ينبغي على القارىء أن يفهم المصطلحات: مفرد - كلي - جزئي على نحو مختلف تماماً عما يعرفه في المنطق الصوري المعتاد، بل وعما يجده لدى أي فيلسوف آخر غير هيجل.

يستطيع أن يعرف بطريقة مباشرة. بحسب طبيعة الأشياء فإن العقلي لا يسلك بحيث توضع أولاً مقدمة كبرى، هي علاقة بين جزئية وبين كليّ باقٍ، ثم توجد بعد ذلك ثانياً علاقة متجزئة بين مفرد ومتجزىء، بحيث ينشأ ثالثاً، ذات يوم، قضية جديدة. إن عملية القياس هذه التي تسير بواسطة قضايا متجزئة ليست شيئاً آخر غير شكل ذاتي؛ أما طبيعة الشيء فهي أن تعينات التصور المتفاضلة للشيء اجتمعت في الوحدة الجوهرية. وهذه المعقولية ليست حيلة، بل هي بالأحرى في مواجهة مباشرة مع العلاقه الموجودة في الكم، هي الموضوعي، وهذه المباشرة للمعرفه هي بالأحرى، الذاتي بينما القياس هو حقيقة الحكم. إن كل الأشياء هي القياس، هي كلي ينقاس مع الفردية بواسطة الجزئية؛ لكنها ليست كلاً مؤلفاً من ثلاث قضايا» (W.L. حـ٢ ص٣١٤).

ومحصَّل كلام هيجل هذا هو أن العملية في القياس المعتاد هي عملية ذهنية وليس لها مدلول في الوجود، فهي إذن عملية ذاتية (أي تتعلق بالذات، أي بالعقل) وليست موضوعية.

وفي «منطق الموسوعة» يشير هيجل إلى المصادرة على المطلوب الأول التي ينطوي عليها الضرب الأول من الشكل الأول، والتي أثارها الشكاك اليونان في القرن الثالث قبل الميلاد، ومفادها أن النتيجة مسلم بها مقدماً في المقدمة الكبرى: فقولنا: «كل إنسان فانٍ» يفترض ويسلم مقدماً بأن «سقراط فانٍ» وإلاّ لما جاز لنا أن نقول في المقدمة الكبرى: كل إنسان فانٍ.

لكن هيجل في كلامه المسهب جداً في هذا الشأن في كتاب «علم المنطق» (حـ٢ ص٣١٤ ـ ٣٢٠) لم يأت بأي حل لهذه المشكلة، بل راح على عادته في كل هذا الكتاب يدور ويلف ويحوم ولا يصيب أبداً كبد المعضلة. بل يكتفي بأن ينعت الشكل الأول بأنه مجرد إذ لا يتم فيه تحقيق تعينات التصور.

الشكل الثاني

وننبه مرة أخرى هاهنا إلى أن الشكل الثاني عند هيجل هو الثالث عند أرسطو، أي الشكل الذي فيه يكون الحد الأوسط موضوعاً في المقدمتين.

يبدأ هيجل كلامه عن هذا الشكل. بمقارنتة بالشكل الأول، فيقول:

«إن حقيقة الشكل الأول الكيفي هي أن شيئاً ما لم يَنْقَس في ذاته ولذاته مع معيّن كيفي يمفهم على أنه تَعيّن كلي، وإنما بواسطة عَرَضيته أو في فرديته. وفي مثل هذه الكيفية ليس موضوع القياس مقلوباً في تصوره، بل هو مفهوم فقط في تخارجه؛ والمباشرة تؤلف أساس العلاقة، وبالتالي التوسط؛ وبهذا القدر فإن الفردي هو في الحقيقة الحدّ الأوسط. وفضلاً عن ذلك فإن العلاقة القياسية هي رفع aufhebung المباشرة؛ إن النتيجة ليست علاقة مباشرة، بل علاقة بواسطة حد ثالث؛ وتبعاً لذلك فإنها تحتوي على وحدة سالبة؛ فالتوسط، إذن، قد تحدد أنه يحتوي في ذاته على لحظة سالبة». (W.L. حـ٢ ص٣٢٠).

ويحدد الشكل الثاني (المناظر للثالث عند أرسطو) بأن مقدمتيه هما:

الأول هي: P-S ـ أي جزئي ـ مفرد

الثانية هي: S-U ـ أي مفرد ـ كلي

والاسكيم العام له هو P-S-U

والمعنى المحدد الموضوعي لهذا الشكل هو أن الكلي ليس في ذاته ولذاته جزئياً متعيّناً، لأنه هو بالأحرى شمول جزئياته؛ وإنما هو أحد أنواعه، بواسطة الفردية؛ وسائر أنواعه قد استبعدت منه بالتخارج المباشر. والجزئي ليس مباشرةً ولا في ذاته ولذاته هو الكلي؛ بل إن الوحدة السالبة تنتزع منه التعيّن، وترفعه بذلك إلى الكلية.

الشكل الثالث

اسكيم هذا الشكل هو S-U-Pمفرد ـ كلي ـ جزئي.

وهو كما نبهنا مراراً يناظر الشكل الثاني عند أرسطو، وفيه يكون الأوسط محمولاً في كلتا المقدمتين.

وهيجل يعدّ الشكل الثالث عنده (أي الثاني عند أرسطو) أنه هو حقيقة القياس الصوري، لأنه يعبّر عن هذه الواقعة وهي أن توسطه هو التوسط الكلي المجرد، وأن طرفيه ليسا متضمنين في الحد الأوسط، وإنما فقط بحسب كليتهما.

إن الحد الأوسط في هذا الشكل هو وحدة الطرفين

(الحدين الآخرين)، لكنها وحدة يجرّد من تعيُّنها: الكليُّ غير المتعين.

الشكل الرابع عند هيجل

أو القياس الرياضي

قلنا من قبل أن هيجل اطّرح الشكل الرابع الذي وضعه جالينوس والذي رفضه كل الفلاسفة لأنه منافٍ للطبع، لكن هيجل اقترح شكلاً رابعاً من نوع آخر؛ هو القياس الرياضي وصيغته: «إذا كان شيئان، أو تعيّنان، مساويين لثالث، فإنهما متساويان فيما بينهما». وهو قياس معروف منذ عهد أرسطو، وسماه المناطقة العرب باسم: «قياس المساواة». لكن هيجل أفرده قياساً رابعاً مستقلاً، بدعوى أن فيه تزول رابطة التضمن أو الاندراج. وهذا صحيح، لأن القياس الرياضي إنما يقوم على خاصية التعدي على الإضافات[1].

«والحد الثالث، بوجه عام، هو الوسيط؛ لكنه ليس له أيّ تعين تجاه الطرفين. ولهذا فإن كل واحد من الحدود الثلاثة يمكن أن يكون هو الحد الثالث الوسيط. أما أيّ هذه الحدود الثلاثة ينبغي أن يؤخذ حداً وسيطاً، وأيها ينبغي أن يؤخذ كعلاقة مباشرة، وأيها ينبغي أن يكون العلاقة التي يتم التوسط بها ـ فهذه أمور تتوقف على ظروف خارجية وشروط أخرى... إن القياس الرياضي يساوي مثل البديهية في الرياضيات؛ مثل القضية الأولية، البيّنة في ذاتها وبذاتها، والتي لا يمكن البرهنة عليها وليست في حاجة إلى البرهنة عليها، أي أنها لا تحتاج إلى أيّ توسّط، ولا تفترض شيئاً آخر، ولا يستنبط منه شيء آخر» (.W.L حـ٢ ص٣٢٦).

ب ـ قياس الانعكاس التأملي

يندرج تحت هذا النوع الثاني من القياس ثلاثة أصناف:

- قياس التكمّل؛
- قياس الاستقراء؛
- قياس النظير؛

قياس التكمُّل

«قياس التكمُّل هو القياس الذهني في كماله» (.W.L حـ٢ ص٣٣٤). وفيه تكون الفردية هي في الوقت نفسه كلية، فالأوسط يكون ليس فقط تحديداً جزئياً خاصاً بالموضوع، بل ويكون أيضاً في نفس الوقت تحديداً لكل الموضوعات العينية الفردية. وفيه المقدمة الكبرى تفترض النتيجة. ولهذا كان هذا النوع من القياس نظيراً للشكل الأول من القياس الكيفي الذي تحدثنا عنه.

إننا في هذا النوع نؤكد أن الكلي يتألف من مفردات ينتسب إليها ما يتصف به الكليّ: فالكلي «إنسان» يتألف من مفردات هي: زيد، عمرو، الخ، وهم يتصفون بما يتصف به الكلي: إنسان.

فهو من الناحية التصورية يعبّر عن وحدة بين الكلي والجزئي، ومن الناحية الشكلية يعبر عن اندراج المفرد في الكلي.

ومن هنا كانت المفارقة paradoxe: إذ الكبرى تفترض مقدماً النتيجة. يقول هيجل: «في قياس الانعكاس التأملي يوضع في ذاته أن الكبرى تفترض مقدماً نتيجتها، من حيث أن الكبرى تحتوي على ارتباط المفرد بمحمولٍ يجب حقاً أن يكون فقط نتيجة. فما هو مُعطى يمكن أن يعبر عنه أولاً هكذا: إن قياس الانعكاس ليس إلاّ المظهر الخاوي الخارجي لعملية القياس ـ ولهذا فإن ماهية عملية القياس هذه تقوم على فردية ذاتية، وهذه بهذا تؤلف الحدّ الأوسط وينبغي وضعها بهذه المثابة: أي الفردية التي هي بهذه المثابة والتي ليس فيها الكلية إلاّ بشكل خارجي» (.W.L حـ٢ ص٣٣٦).

لكن لكي تحتفظ الكبرى بحقيقتها، لا بد أن تكون النتيجة صحيحة مباشرة، أعني ألا تكون نتيجة مستخلصة من الكبرى.

وهذا يدل أولاً على اعتماد الكبرى على النتيجة واعتماد النتيجة على الكبرى. ويدل ثانياً على أن البرهنة القياسية ليست إلا مظهرية. ويدل ثالثاً على أن كل شيء في القياس يتوقف على الفردية، التي هي بمثابة الحد الأوسط، ونفضي بذلك إلى الاستقراء. لكن هذه الفردية

---

(١) راجع بيان ذلك في كتابنا: «المنطق الصوري والرياضي»، باب: خواص الإضافات.

لا تستطيع أن تقوم بدون الحد الأوسط في قياس الانعكاس إلاّ إذا كانت مباشرةً في هوية مع الكلية.

وهذا يقودنا إلى الحديث عن الصنف الثاني من قياس الانعكاس التأملي، وهو الاستقراء.

قياس الاستقراء

اسكيم قياس التكمل هو كما رأينا، هو اسكيم الشكل الأول، أي S-P-U مفرد - جزئي - كلي.

أما اسكيم قياس الاستقراء، وصورته U-S-P كمي - مفرد - جزئي فهو اسكيم الشكل الثاني عند هيجل (= الثالث عند أرسطو)، لأن الحد الأوسط هو الفردية، لا الفردية المجردة، بل الفردية الموضوعة مع التحديد المقابل لها، أي الكلية. أي أن الفردية لم تعد مجردة، بل عينية.

وأحد الطرفين (أو الحدين المتطرفين: الأكبر والأصغر) هو محمول ما، مشترك بين كل هذه المفردات. والطرف الآخر يمكن أن يكون الجنس المباشر، كما هو حاضر في الحد الأوسط للقياس السابق أو في موضوع الحكم الكلي، والذي يُستنفد في مجموع المفردات أو أنواع الحد الأوسط. ولذلك فإن شكل هذا القياس هو:

مفرد

مفرد

جزئي -

- كلي

مفرد

مفرد

إلى غير نهاية

والاستقراء ليس هو القياس الناتج عن مجرد الإدراك الحسي أو القرينة العارضة، كما هي الحال في الشكل الثاني الهيجلي المناظر له؛ بل هو قياس ناتج عن التجربة؛ إنه قياس الإيجاز الذاتي للمفردات في الجنس، وقياس الجنس مع تعيّن كلي، لأننا نجده في كل المفردات.

والاستقراء قياس ذاتي في جوهره. إذ الحد الأوسط هو المفردات في مباشرتها؛ وإيجاز هذه المفردات نفسها في الجنس بواسطة التكمّل هو انعكاس تأملي خارجي.

قياس النظير

اسكيم قياس النظير هو الشكل الثالث الهيجلي (الثاني عند أرسطو)، على الصورة: S-U-P بيد أن حده الأوسط ليس صفة مفردة، بل هو كليتة هي الانعكاس - في - الذات لما هو عيني، أي طبيعة هذا العيني. ومن حيث أن الكلية من حيث هي كليتة أمر عيني فإنه في ذاته هو هذا العيني. فالمفرد هنا حد أوسط، لكن بحسب طبيعته الكلية. ثم إن مفرداً آخر هو حد متطرف له مع الأوسط نفس الطبيعة الكلية. مثال ذلك:

الأرض فيها سكان

القمر أرض

القمر فيه سكان

وقياس النظير سطحي، لأن المناظرة تزداد سطحية بقدر ما أن الكلي الذي به المفردان يكونان شيئاً واحداً، والذي تبعاً له يصير الواحد محمولاً للآخر، إنما هو مجرد صفة، أو مشابهة.

ومن غير السليم تصوير المقدمة الكبرى لهذا النوع من القياس بحيث ينبغي أن تصاغ هكذا: «ما هو مشابه لشيء ببعض العلامات المميزة، فإنه مشابه له بعلامات أخرى».

وإذا اعتبرنا أن شكل قياس النظير هو في الصيغة التالية للكبرى، ألا وهي: «إذا اتفق شيئان في إحدى أو في بعض الخواص، فإنه ينتسب إلى أحدهما أيضاً خاصية أخرى يتصف بها أحدهما - فإنه يحدث عن ذلك وجود حد رابع quaternio terminorum في المقدمات: حدّان مقرران، وحد ثالث هو الخاصية المعتبرة مباشرة أنها مشتركة، وحد رابع هو الخاصية التي لأحد الحدين المفردين مباشرة، والتي لا يحصل عليها الحد الآخر. إلاّ بالقياس. وهذا ناشىء عن أن الحد الأوسط في قياس النظير يوضع على أنه مفرد، وأيضاً على أنه كليته الحقيقية.

جـ ـ قياس الضرورة

تحت هذا النوع الثالث من القياس يدرج هيجل:

- القياس الحملي؛
- القياس الشرطي المتصل؛
- القياس الشرطي المنفصل؛

القياس الحملي

في هذا القياس يكون الحد الأوسط هو الكلية الموضوعية.

وهو أول قياس ضروري فيه الموضوع يقاس بجوهره مع محمول. والجوهر، مرفوعاً في ميدان التصور، هو الكلي، موضوعاً على أنه موجود في ذاته وبذاته بحيث لا يكون فيه عَرَضية.

وهذا القياس، بوصفه القياس الأول، وإذن المباشر، للضرورة، فإنه يكون على اسكيم الشكل الأول S-P-U.

والقياس الحملي ليس ذاتياً، بل به تبدأ الموضوعية؛ والحد الأوسط هو الهوية المليئة بالمضمون بين طرفيه. إن الأوسط لا يكون فيه خارجاً عن الحدين المتطرفين ولا يقتضي أي تدخل من أجل أن يربط بينهما.

القياس الشرطي المتصل

«القياس الشرطي المتصل يحتوي فقط على العلاقة الضرورية، دون المباشَرَة، بين المقدم والتالي. إذا وجدت أ، وجدت ب؛ أو: وجود أ هو أيضاً وجود أمر آخر هو ب؛ لكننا بهذا لا نقول بعدُ إن أ موجودة، ولا أن ب موجودة. إن القياس الشرطي المتصل يضيف هذه المباشرة للوجود.

إذا وجدت أ، وجدت ب

و أ موجودة

و ب موجودة

والصغرى، لذاتها، تقول بالوجود المباشر لـ أ.

لكن ليس هذا فقط هو ما أضيف إلى الحكم. إن القياس يحتوي على العلاقة بين الموضوع والمحمول، لكنه ليس على نحو الرابطة المجردة، وإنما على نحو الوحدة المليئة، التي تقوم بالتوسط. ولهذا فإن وجود أ ينبغي أن يؤخذ، لا على أنه مجرد مباشرة بل على أنه جوهرياً هو الحد الأوسط للقياس» (.W.L حـ٢ ص٣٤٦ ـ ٣٤٧).

والقياس الشرطي المتصل يصور العلاقة الضرورية على أنها ترابط بالشكل أو الوحدة السالبة، مثلما أن القياس الحملي ـ بواسطة الوحدة الموجبة ـ يصوّر المضمون على أنه الكلية الموضوعية.

وحقيقة القياس الشرطي المتصل تقوم في الهوية بين الوسيط وبين ما يتوسط له.

القياس الشرطي المنفصل

اسكيم القياس الشرطي المنفصل هو على شكل اسكيم الشكل الثالث الهيجلي S-U-P. لكن الحد الأوسط هو الكلية المليئة بالشكل؛ وهو يتحدد بأنه الشمول Totalitat، أو الكلية الموضوعية المنمّاة. ولهذا فإن الحد الأوسط هو كلية، وهو أيضاً جزئية، وفردية.

ويرمز إليه هكذا:

أ هو إمّا ب أو ج أو د

و أ هو ب

و أ ليس حـ ولا د

أو هكذا:

أ هو إمّا ب أو ج أو د

و أ ليس هو ج ولا د

و أ هو ب

ويلاحظ أن أ ليس فقط موضوعاً في المقدمتين، بل وأيضاً في النتيجة. إنه في المقدمة الأولى كليّ، وفي المقدمة الثانية هو مثل شيء محدّد، أو نوع؛ وفي النتيجة يوضع على أنه التحديد المستبعِد، الفردي.

القسم الثاني من نظرية «التصور»

الموضوعية

عرفنا من نظرية الوجود ومن نظرية الماهية أن

الوجود الكلي وجود عقلي تحكمه الضرورة. فكل ما هو موجود عقلي، وكل ما هو عقلي موجود

وهذا الوجود العقلي الكلي الشامل له وجهان: وجه ذاتي هو ما درسناه في منطق هيجل حتى الآن، ووجه موضوعي هو ما نشرع الآن في دراسته.

لقد كان الوجه الذاتي للوجود العقلي الكلي الشامل عبارة عن شمولية تحكمها الضرورة العقلية، أما الوجه الموضوعي فعبارة عن تركيب ذي مستويات، ويمكن تسميته بالواقع الموضوعي المتعدد المستويات بالضرورة.

وهيجل يميّز في هذا الواقع الموضوعي ثلاثة مستويات: الميكانيكية، والكيمياوية، والغائية. وهي مستويات تصاعدية: أدناها الميكانيكية، وأوسطها الكيماوية، وأعلاها هو الغائية.

في الميكانيكية تكون الأشياء خارج بعضها البعض، ولا توجد بينها الوحدة الذاتية للتصور إلاّ كوحدة باطنة أو وحدة خارجية.

وفي الكيماوية تتجلى هذه الوحدة كقانون محايث للأشياء، وتصير العلاقة بينها هي الاختلاف المميِّز المؤسس بحسب قانونها.

وفي الغائية توضع الوحدة الجوهرية بين الأشياء على أنها مختلفة عن استقلالها الذاتي؛ إنها التصور الذاتي، لكن موضوعاً بوصفه راجعاً في ذاته ولذاته إلى الموضوعية على أساس أنه غاية. والغائية قد وضعت أولاً على أنها خارجية، تصل - بتحقيقها للغاية - إلى الغائية الباطنة وإلى الصورة Idee.

فلنتناول الآن كل مستوى من هذه المستويات الثلاثة.

١ - الميكانيكية

في هذا المستوى يكون الشيء غير مكترث لخواصه، أعني أن خواصه متعلقة به دون أن يُكون هناك أية ضرورة باطنة. وعلاقات العلّية التي تفسر الشيء هي خارجية وأجنبية عنه.

ولا تعترف الميكانيكية إلا بالعلّية الفاعلة، التي هي علّية بين حدود تربط فيما بينها أو تتحد بطريقة عَرَضية.

وفي الميكانيكية تفسّر خصائص الشيء بغيره، وهذا الأخير تفسّر خصائصه بغيره، وهكذا باستمرار إلى غير نهاية بالمعنى الفاسد للامتناهي.

والميكانيكية على ثلاثة أضرُب: ميكانيكية شكلية، ميكانيكية متفاضلة، ميكانيكية مطلقة.

في الميكانيكية الشكلية يكون الموضوع في مباشرته «هو التصور في ذاته فقط؛ فيكون أولاً خارج ذاته، وكل تعين يوضع على أنه خارجي. فمن حيث أنه وحدة لتفاضلات، فإنه إذن مركب، ومجموع، وفعله في شيء آخر يبقى علاقة خارجية... ومن هذه الناحية، وفي هذا الاعتماد على الغير، تبقى الموضوعات مستقلة، ومقاوِمة، وخارجية بعضها عن بعض» («منطق الموسوعة»، بند ١٩٥).

وفي الميكانيكية المتفاضلة، يكون الموضوع وحدة سالبة مع ذاته، ومركزية، وذاتية. وفي هذه الحالة يتوجه نحو الخارج ويصبح على علاقة معه. وهذا الخارج يتركز في ذاته، وبهذا المركز لا يتعلق إلاّ بالمركز الآخر. ويتمثل هذا في سقوط الأجسام، وفي الشهوة، وفي الغريزة الاجتماعية.

وفي الميكانيكية المطلقة «تنمو هذه العلاقة ويفضي نموّها إلى هذا القياس الذي فيه السلبية المحايثة، بوصفها فردية مركزية للموضوع (مركز مجرد) - تتعلق بموضوعات غير مستقلة، تؤلف الطرف الآخر عن طريق وسيلة، فتتوحد فيه المركزية وتتوقف الموضوعات بعضها على بعض» («منطق الموسوعة» بند ١٩٧).

ويضرب هيجل مثلاً على هذه الميكانيكية المطلقة بالدولة، فيقول:

«إن الدولة - مثلها مثل النظام الشمسي - هي عملياً نظام مؤلف من ثلاثة أقيسة:

١ - الفرد (الشخص) يتحدد عن طريق جزئيته (الحاجات المادية والمعنوية التي بنموّها تكوّن المجتمع) - بالعام (المجتمع، القانون، الحق، الحكومة).

٢ - إرادة الأفراد ونشاطهم هما الحد الأوسط الذي يشبع الحاجات الاجتماعية، والقانون الخ، وبهما يحقق المجتمع والقانون الخ ذاته.

٣ ـ ومع ذلك فإن العام (الدولة، الحكومة، القانون) هو الحد الأوسط الجوهري الذي فيه يجد الأفراد ورضا هؤلاء الأفراد حقيقتهم المتحققة، وتوسطهم وقوامهم. وكل تعيّن ـ مادام التوسط يجمعه مع الطرف الآخر ـ يتحد أيضاً مع ذاته، وينتج ذاته، وهذا الانتاج هو محافظته على ذاته. وفقط بفضل طبيعة هذا التسلسل، وبفضل ثلاث الأقيسة التي لنفس الحدود ـ يَفْهَم الكل في نظامه فهماً حقيقياً» («منطق الموسوعة» بند ١٩٨).

وفي حالة هذه الميكانيكية المطلقة يكون القانون هو المحرك للنظام؛ فلا يعود الأمر كما كان في الميكانيكية الشكلية مجرد عناصر سالبة أو مقاومة تفنى وتزول؛ بل تكون ثمت حركة توجب ذاتها بحريّة.

لكننا مع ذلك لا نكون في حالة غائية، بل يبقى ثمّ توتر: فالعناصر صارت سلبيّة ومتوترة بعضها تجاه البعض الآخر.

وهذا يفضي إلى الكيمياوية.

٢ ـ الكيمياوية

في مستوى الكيمياوية نجد المواد المختلفة. مرتبطة بعضها ببعض ذاتياً، ومتوترة تجاه بعضها البعض مع نزوع إلى الامتزاج، ابتغاء التغلب على أُحاديتها كيما تصير مادة واحدة محايدة.

والموضوعات الكيمياوية المتوترة لا يفهم أحدها إلاّ بالآخر، لأن وجود الواحد هو وجود الآخر. ومع ذلك فإن هذا التوتر هو نفسه يفصل بينها كأفراد خارجية، بعضها عن بعض. ولهذا فإن هذه الطبيعة المتوترة تنطوي على تناقض ذاتي محايث، هو نزعة الأشياء إلى العلو على ذاتها وتحقيق تصورّها على شكل حالة من التكمل المحايد.

ويتجلى هذا، في الطبيعة، في ميل العناصر ذات الأنساب المتبادلة إلى الامتزاج في نتاج محايد تتغير فيه خواصها. وهذا هو الأساس في العلاقات الجنسية البيولوجية وفي الحب وفي الصداقة.

والموضوع الكيمياوي ينطوي على التناقض الذي يفسره: فإنه لا يتحدد إلا بعلاقته السلبية مع الآخر، وبالرغبة في الاتحاد معه: فمثلاً الحامض والقاعدي إنما يتحددان بنزوع أحدهما إلى الاتحاد بالآخر، وبالتحايد وفقاً لنسب محددة؛ ومع ذلك فإن كليهما لا يستطيع أن يؤكد نوعيته الذاتية إلا بالبقاء خارج الآخر.

فالعناصر في العملية الكيمياوية تنتقل إلى نتاج محايد، يلغى فيه كل عنصر العنصر (أو العناصر) الآخر. يقول هيجل في «منطق الموسوعة»: «بند ٢٠١: «إن العملية الكيمياوية تنتج الحدّ المحايد الأطراف التي في توتر: أي ما هي عليه هذه في ذاتها؛ والتصور، أي الكلي العيني يتحد بفضل اختلاف الموضوعات وجزئية الفرد ـ مع النتاج، وفي داخل هذا مع ذاته. وفي هذه العملية يوجد أيضاً سائر الأقيسة، والفردية، بوصفها فعالية، هي أيضاً حد أوسط، مثلما الكلي العيني، الذي هو ماهية الأطراف التي في توتر، وهو في الناتج يصل إلى الوجود ـ بند ٢٠٢: والكيمياوية، من حيث هي علاقة منعكسة للموضوعية مع الطبيعة المختلفة للموضوعات تفترض في نفس الوقت الاستقلال المباشر لهذه الموضوعات. إن العملية (الكيمياوية) هي ذهاب ـ وجيئة من شكل إلى آخر؛ وتظل هذه الأشكال خارجة بعضها عن بعض ـ وفي النتاج المحايد، تنحّى جانباً الخواصُ المحددة التي تعارضت في الأطراف. وهذا موافق للتصور قطعاً، لكن المبدأ المحرّك للتفاضل لا يوجد فيه من حيث هو قد سقط من جديد في المباشرة، وهكذا يمكن المحايد أن ينفصل. بيد أن المبدأ الذي يحكم، والذي يقسم المحايد إلى أطراف مختلفة ويهب الموضوع غير المختلف، بوجه عام، اختلافه وحركته بالنسبة إلى الآخر، والعملية بوصفها تقسيماً متواتراً ـ هي خارج هذه العملية الأولى ـ بند ٢٠٣: وخارجية هاتين العمليتين: ردّ المختلف إلى المحايد، وتفاضل غير المختلف أو العنصر المحايد الذي يجعلهما يظهران مستقلين الواحد إزاء الآخر ـ نقول إن هذه الخارجية تكشف عن تناهيهما في الانتقال إلى نواتج فيها ينحّيان جانباً ـ وبفضل هذا النفي للخارجية والمباشرة حيث وضع التصور بوصفه موضوعاً، فإن التصور يوضع حرّاً ولذاته في مواجهة تلك الخارجية وتلك المباشرة ـ بوصفه غاية».

وهذا يفضي بنا إلى الغائية.

٣ ـ الغائية

الغائية هي تفسير الطبيعة وفقاً لاعتبارات تتعلق بالغاية.

وقد أنكر اسبينوزا كل غائية في الطبيعة فقال إن الطبيعة لا تكشف عن وجود غاية مقررة من قبل، وكل العلل الغائية ما هي إلا تخيلات إنسانية» («الأخلاق» ١ القضية ٣٦).

وقد كرّس كنت كل القسم الثاني من كتابه: «نقد ملكة الحكم» للبحث في «نقد ملكة الحكم الغائي».

يقول كنت إن الفكرة العامة عن الطبيعة بوصفها نظاماً منطقياً لموضوعات الحواس لا تؤذن بأن الأشياء في الطبيعة يستخدم بعضها بعضاً كوسائل من أجل غايات، ولا تدل على أنه لا بد من افتراض ذلك من أجل فهمها. . أجل قد يكون افتراض الغائية مفيداً لملكة الحكم الذاتي، لكن لهذا شأن يتعلق بالعقل الإنساني، وليس بالطبيعة الموضوعية. «وأكثر من هذا: إن التجربة نفسها لا يمكن أن تبرهن لنا على حقيقة وجود هذه الغائية)» («نقد ملكة الحكم»، ترجمة فرنسية لفيلونتكو ط٣ باريس سنة ١٩٧٤ ص١٨١).

ثم إن الغائية الموضوعية، بوصفها مبدأ إمكان الأشياء في الطبيعة، ليست بالضرورة مرتبطة بتصورها، بل هي بالأحرى ما نهيب نحن به أساساً ابتغاء إثبات عَرَضية الطبيعة وشكلها.

وإذا كنا نلجأ إلى الحكم الغائي في دراسة الطبيعة، فما ذلك إلاّ لإخضاعها، وفقاً لقياس النظير analogie مع العلية الغائية، لإخضاعها لمبادىء الملاحظة والبحث، دون إدعاء تفسيرها عن هذا الطريق. إننا نلجأ إلى الحكم الغائي حين يعوز التفسير العِلّي وفقاً لآلية الطبيعة. «إننا ندخل مبدأ العلية حين نعزو عليه فيما يتعلق بموضوع ما إلى تصور هذا الموضوع، كما لو كان هذا التصور موجوداً في الطبيعة، وليس في داخل نفوسنا، أو ـ بالأحرى ـ وفقاً لقياس النظير مع مثل هذه العلية (ونحن لا نعثر في داخل أنفسنا على مثل هذه العلية) ـ نحن نتمثل إمكان الموضوع، وتبعاً لذلك حين تتصور الطبيعة من صناعة قوتها الخاصة؛ لكن إذا لم ينسب إليها مثل هذا الضرب من الفعالية، فإن علينا يجب أن تُتَصوَّر أنها آلية عمياء» (الكتاب نفسه، ص١٨٢).

وخلاصة القول أن كنت يؤكد أن الغائية لا يمكن أن تطبّق على الطبيعة إلاّ كتصور عقلي ذاتي، تماماً مثل الجمال أو الخير. والحكم الغائي ليس حكماً يحدد الأشياء، بل هو حكم يتأمل في الأشياء؛ إنه يزودنا بمادة للتأمل، وقصاراه أن يزودنا بمبدأ منظِّم يساعدنا على تعرّف أنفسنا في تفاصيل الأشياء؛ إنه لا يمكننا من معرفة الأشياء نفسها بالمعنى الدقيق للمعرفة، كما تفعل الآلية بادراجها العيانات تحت التصورات.

وجاء هيجل فقال «إن من أكبر أفضال كَنت على الفلسفة أنه يميّز بين الغائية النسبية أو الخارجية، وبين الغائية الباطنة؛ وفي هذه الأخيرة أدرج تصور الحياة، و«الصورة» Idee؛ وبهذا رفع الفلسفة ـ على نحو إيجابي ـ فوق تحديدات التأمل وفوق العالم النسبي لما بعد الطبيعة، وهو ما لم يفعله «نقد العقل» إلا بطريقة ناقصة، وبصورة قاصرة، وعلى نحو سلبي فحسب ـ لقد ذكرنا أن التقابل بين الغائية والآلية هو أولاً التقابل على هذا الشكل في نقائض العقل، وفي نحوٍ أدق على أنه النتاج الثالث بين الأفكار المتعالية» (.W.L حـ٢ ص٣٨٧). ويورد هيجل النقيضة الثالثة من نقائض العقل التي بينها كنت وصاغها هكذا:

قضية موضوعة

العلية المحددة بقوانين الطبيعة ليست العلية الوحيدة التي يمكن أن تستمد منها كل ظواهر العالم بل لا بد من الإقرار أيضاً بعلية حرّة من أجل تفسيرها.

نقيضها

لا توجد حُريّة؛ بل كل ما يحدث في العالم يحدث وفقاً لقوانين طبيعية.

ويعلّق عليها هيجل قائلاً أنه على الرغم من جودة ما قاله كنت عن المبدأ الغائي، فإن من المفيد أن ننظر في المكانة التي أعطاها كنت لهذا المبدأ. إنه من حيث أنه ينسبه إلى الحكم التأملي، فإنه يجعل منه وسيطاً للربط بين كلّي العقل ومفرد العيان؛ وهو أيضاً يميّز بين الحكم التأملي والحكم التحديدي déterminant، فهذا الأخير يدرج فقط الجزئي تحت الكلي. ومثل هذا

الكلي، الذي ليس إلا مُدّرجاً، هو أمر مجرد، لا يصير غيبياً إلاّ في شيء آخر هو الجزئي. أما الغاية فهي الكلي العيني، الذي في ذاته له لحظته الجزئية والخارجية، وهو بالتالي فعّال، وهو الميل إلى طرد نفسه بنفسه. والتصور، من حيث هو غاية، هو على كل حال حكم موضوعي، فيه أحد التحديدات، أي الموضوع، أي التصور العيّني - يتحدد بذاته، بينما الآخر (= المحمول) ليس فقط محمولاً، بل هو الموضوعية الخارجية. لكن علاقة الغائية ليست بهذا حكماً تأملياً réfléchissant لا ينظر إلى الأشياء الخارجية إلاّ وفقاً للوحدة، كما لو كان عقل أعطاها من أجل ملكتنا للمعرفة، بل هو الحقيقي في ذاته ولذاته الذي يحكم موضوعياً، ويعيّن الموضوعية الخارجية تعييناً مطلقاً. وبهذا فإن علاقة الغائية هي أكثر من حكم: إنها القياس الخاص بالتصور المستقل الحرّ الذي ينقاس مع نفسه بواسطة الموضوعية». (.W.L حـ٢ ص٣٨٩ - ٣٩٠).

ويرى هيجل أن فضل كنت في هذا الموضوع يرجع إلى أمرين:

الأول: أن كنت ميّز بين علّية خارجية، وعلّية باطنة: الأولى يمكن أن تعدّ أيضاً العلية الخاصة بالطبيعة، إمّا الثانية فهي التي يتميّز بها بعض الكائنات من حيث أنها تبدي عن قدرة على التكوين لا يمكن ردّها إلى التحديدات الميكانيكية وحدها.

الثاني: أنه استطاع بهذا أن يربط بين الغائية وبين تصور الحياة، وبهذا توصل إلى فهم «الصورة».

لكن هيجل يأخذ مع ذلك على كنت أمرين أيضاً:

الأول: إن كنت في براهينه على القضية ونقيضتها في النقيضة الثالثة التي أوردنا نصّها، لم يقدم برهاناً إيجابياً صريحاً؛ بل برهن برهنة أباجوجية، أي بالرد إلى المحال، وهذا ليس برهاناً صريحاً، بل هو برهان ظاهري وهمي.

الثاني: إن كنت أقتصر على وضع قضيتين متناقضتين الواحدة في مواجهة الأخرى: ففي حالة القضية الأصلية يقال إن القوانين الطبيعية لا تؤدي إلاّ إلى تقهقر من علة إلى علة إذا لم نقل بتلقائية مطلقة، أي بعلية حرة. وفي حالة النقيضة يبرهن على أن القول بالحرية منظوراً إليها على أنها تلقائية مطلقة من شأنه أن يكسر التسلسل الواحدي للظواهر في التجربة.

وفي «منطق الموسوعة» (ملاحظة على بند ٢٠٤) نجد هيجل يطري كنت لأنه «بفضل فكرة الغائية الباطنة قد أحيا من جديد «الصورة» بوجه عام، و«صورة الحياة» بوجه خاص. ذلك أن تعريف أرسطو للحياة ينطوي على فكرة الغائية الباطنة، وهو لذلك أسمى إلى غير نهاية من فكرة الغائية الحديثة التي لا ترى غائية غير الغائية المتناهية، الخارجية».

وأبسط الأمثلة على الغاية: الحاجة والميل Trieb. وكل منهما يمثّل التناقض المشعور به في داخل الذات الحية. وكلاهما نفي ينفيه الفعل، أي الإشباع. فبالإشباع يعاد السلام بين الذات والموضوع. «والميل هو التعيين بأن الذاتي ليس إلاّ استبعادياً، وليست له غاية حقيقية، وكذلك الموضوعي ليست له حقيقة هو الآخر. والميل هو أيضاً تحقيق هذا اليقين: إنه يصل إلى استبعاد تقابل الذاتي الذي لا يريد إلا أن يكون ذاتياً، وتقابل الموضوع الذي لا يريد إلا أن يكون موضوعياً» (بند ٢٠٤، ملاحظة).

(ص٢٠٧) والعلاقة الغائية هي القياس الذي فيه تتحد الغائية الذاتية مع الموضوعية الخارجة عنها بواسطة حد أوسط، هو وحدتهما بوصفها فعّالية غائية والحد الأوسط من حيث هو موضوعية خاضعة مباشرة لغاية». (بند ٢٠٦).

«والغاية الذاتية هي القياس الذي فيه التصور العام، بفضل الجزئية، يتحد مع الفردية، بحيث أن هذه الأخيرة تصدر الحكم كتحديد تلقائي؛ أي أنها تجزىء هذا (التصور) العام غير المحدد بعد، بأن تجعل منه مضموناً محدداً، كما أنها تضع التقابل بين الذاتية والموضوعية - وقد صارت بهذا عودة إلى الذات، وذلك بتحديد الذاتية الخاصة بالتصور في مواجهة الموضوعية على أنها ناقصة، وذلك بالمقارنة مع الشمولية المتضمنة في ذاتها وبالتوجه هكذا نحو الخارج في نفس الوقت. (بند ٢٠٨) وهذه الفعالية المتوجهة نحو الخارج تعود، من حيث هي فردية (في هوية - لغرض ذاتي - مع الجزئية التي فيها تنضوي الموضوعية الخارجية مع المضمون) أولاً مباشرة مع الموضوع، وتستولي عليه كما لو كان أوسط (أو

وسيلة). والتصور هو تلك القوة المباشرة لأنها هي السلب الذي هو في هوية مع ذاته الذي فيه لا يتحدد وجود الموضوع إلاّ كشيء تصوريّ مثالي ideelles. والحد الأوسط كله هو الآن هذه القوة الباطنة التي للتصور من حيث أنه فعّالية يتحد بها الموضوع مباشرة كوسيلة وهو يخضع لها».

الغائية الخارجية والغائية الباطنة

وهيجل في البنود التي أوردناها من «منطق الموسوعة» ونظائرها المفصّلة بإسهاب شديد في «علم المنطق .W.L» ينقد الغائية الخارجية.

والغائية الخارجية كانت النزعة المحبوبة عند أصحاب النزعة المؤلّهة Deismus (أي القائلة بوجود إله، دون التقيد بدين وضعي معين) في القرن الثامن عشر. وخلاصتها أن الكائنات في العالم تكشف عن غائية بينها وبين بعض، وبينها والكل. وهذا يؤذن بوجود علة مدبّرة هي التي أوجدت هذه الغائية، وهذه العلة المدبّرة هي الله، بوصفه العقل المدبّر للكون.

لكن هيجل ـ في إثر كنت الذي نقد هذه العلية الخارجية ـ أنكر العلية الخارجية ممثلة في أذهان أصحاب مذهب المؤلّهة، لأنها تؤدي إلى أن ينسب المرء ما لا حصر له من الأغراض المضحكة إلى الله، ابتغاء تفسير تفاصيل في ما في العالم، مما يفضي إلى نسبة غايات متناحرة غير مترابطة إلى الله؛ وهذا ما لا يرضاه العقل، لأن العقل ينشد ربطاً محكماً معقولاً بين أجزاء الوجود كله.

وقد حاولت الميكانيكية العثور على هذا الارتباط. بيد أنها لم تستطع الوصول إلى تفسير ضروري عن طريق علل معقولة، لأن عللها آلية، تفسّر الأحداث الجزئية ولا تفسّر الغاية من الكل.

آفة الغائية الخارجية هي الفصل بين المضمون وبين الشكل وهي لا تستطيع لذلك أن تفسر ارتباطهما في شيء معين. مثلاً أريد أن أبني بيتاً. فأتخيل لنفسي تصميم هذا البيت. وآتي بالمواد الكفيلة بتحقيق هذا التصميم. لكن العلاقة بين التصميم الذي تصورته أنا وبين هذه المواد علاقة خارجية محض، إذ هي لا تتركب من نفسها بنفسها، كما هي الحال في الكائنات الحية؛ بل أنا الذي أفرض عليها التركيب الذي يحقق التصميم الذي تصورته أنا بعقلي وفي عقلي.

ولهذا أطرّح هيجل هذه الغائية الخارجية مستهدفاً الوصول إلى غائية باطنة.

كيف تأتى له ذلك؟ عن طريق تصور الكون كله ككائن حيّ شامل واحد. وتلك هي الغائية الباطنة، وفيها تختفي كل المتقابلات والنقائض، وما كانت الغائية الخارجية نتصورها حدوداً منفصلة ستصبح متحدة معاً. وفي هذه الغائية يصير كل شيء وسيلة وفي الوقت نفسه جزءاً من غاية، أي يكون نهاية وفي الوقت نفسه بداية.

ويتحقق هذا التصور عند هيجل بتصوره الوجود على مستويات مختلفة. وبسبب اختلاف مستويات الوجود، تختلف مستويات تفسير الوجود. فالميكانيكية تقدم تفسيراً مقبولاً لما يجري في مستواها من أحداث وعمليات. والظواهر التي تجري في مستوى الميكانيكية تندرج بدورها في كائنات أكثر تركيباً ينبغي تفسيرها في مستويات أعلى، وهكذا نرتفع إلى فهم كل الوجود فهماً غائياً.

لكن كل ما في الوجود وسيلة ولا يوجد فيه غاية مطلقة أو نهائية. ذلك لأنه لما كان العمل الغائي إبداعاً مستقلاً عن المادة، فإن الغاية التي يحققها هذا العمل لا تكفي نفسها بنفسها أبداً. مثلاً: الفلاح يحرث الأرض، لكن الأرض المحروثة وسيلة لبذر البذور، وهذه بدورها لأنبات محصول، وهذا بدوره لقوت شخص، وهكذا باستمرار فكل شيء وسيلة، وليس أبداً غاية نهائية مستقلة بذاتها.

مكر العقل

وهنا يولج هيجل فكرة طالما سيستخدمها في تفسير أحداث التاريخ، وهي فكرة: «مكر العقل». ويقول في تحديدها:

«العقل ماكر بقدر ما هو قويّ. ومكره، بوجه عام، يقوم في فعل التوسط الذي يمكن الموضوعات من السير وفقاً لطبيعتها [المتناهية أو الظاهرية] وفي الوقت نفسه يفعل في بعضها البعض حتى تستهلك نفسها، ولا تتدخل هي بنفسها في العملية، بينما هي تعمل في سبيل

أغراضها هي. وبهذا التفسير يمكن أن يقال إن العناية الإلهية تقف من العالم وعملياته موقف المكر المطلق. إن الله يدع الناس يفعلون ما يحلو لهم أن يفعلوه بأهوائهم ومصالحهم الخاصة، لكن النتيجة هي إنجاز خِطَطه هو لا خططهم هم، وهذه تختلف قطعاً عن الغايات التي سعى إليها أولئك الذين استخدمهم هو» («منطق الموسوعة»، بند ٢٠٩ الحاق).

فالمقصود بمكر العقل هو أن تستخدم غايةً علياً مبادىء من مستوى أدنى لتحقيق غايتها. فالغاية العليا بدلاً من أن تعمل مباشرة في الموضوع تولج موضوعاً آخر بينها وبين ما تريد أن تقوم بتحويله. ذلك لأنها لو تدخلت هي بنفسها في تغيير الأشياء، لصارت شيئاً جزئياً، وعدت واحدة من الأشياء الجزئية لكن مكرها يخلصها من الوقوع في هذا الوضع بأن تجعل ما تريد فعله يتم بواسطة التفاعل الآلي بين الأشياء في العالم.

إن العقل كثيراً ما يستخفي وراء الأشياء، ويحقق ظواهر تلوح أنها في تعارض معه، وذلك ابتغاء أن يحقق هو نفسه. والغاية تضع نفسها في علاقة غير مباشرة مع الموضوع، وذلك بأن نضع موضوعاً آخر يتوسط بينها وبين الموضوع. فالكون إذن ذو مستويات مختلفة. والمستويات العليا تستخدم المستويات الأدنى منها لتحقيق غاياتها. والله يدع الناس يتصرفون متخيلين أنهم إنما يتصرفون وفقاً لأهوائهم وأغراضهم، لكن الحقيقة هي أنهم إنما يتصرفون وفقاً للخطة التي رسمها الله لهم. والغاية اللانهائية تتحقق من خلال الغايات المتناهية.

ولا بد لنا أن ننظر إلى الكون على أنه تحقيق لغاية. وهذه الغاية باطنة، وليست خارجية. وفي هذا التحقيق تتحكم الضرورة، الضرورة المطلقة غير المشروطة بأي شرط. وكل ما يحدث يحدث عن ضرورة هي تحقيق الغاية من الكون. ولا تكون الغاية ضرورية ضرورة مطلقة إذا كانت مفروضة من قوة عالية على الكون. وإذن فالضرورة التي تسود الكون هي ضرورة باطنة في الكون لا تفرضها عليه أية قوة عالية عليه. وهكذا ينكر هيجل الغائية الخارجية التي قال بها أصحاب مذهب المؤلهة الذين قالوا بأن قوة خارجة عن الكون، هي الله، هي التي أوجدت الغائية في الكون.

القسم الثالث

(١)

«الصورة» Idee

يعرّف هيجل «الصورة» Idee في أول القسم الثالث من نظرية التصور في كتابه «علم المنطق» على النحو التالي:

«الصورة» هي التصور المطابق، والمقصود الحقيقي، أو الحق بما هو كذلك. فإن كان لشيء ما حقيقة، فإنما يدين بها لصورته، أو يقول إن الشيء لا تكون له حقيقة إلا بمقدار ما هو صورة. والاصطلاح: «صورة» كثيراً ما جرى استعماله، سواء في الفلسفة وفي الحياة العامة، أيضاً بدلاً من الكلمة: تصور Begriff، بل وأيضاً بدلاً من مجرد الامتثال: [فقولي:] ليست عندي صورة [أو: فكرة] عن هذه القضية، أو عن هذا البناء، أو عن هذه البلاد ـ لا يعني أكثر من: الامتثال. ثم جاء كنت فأعاد للاصطلاح: «صورة» معنى «تصور العقل» وتصور العقل عند كَنت يجب أن يفهم بمعنى التصور غير المشروط، لكنه عالٍ على الظواهر، أي أنه ينبغي عدم استعماله استعمالاً تجريبياً لأنه سيكون غير مطابق. إن تصورات العقل يجب أن تستخدم لفعل الفهم التصوري، وتصورات الذهن يجب أن تستخدم لفعل فهم المدركات الحسية ـ لكن في الواقع إذا كانت المدركات الحسية تصورات فعلاً، فإنها تصورات ـ بها نفهم تصورياً، وفعل فهم المدركات الحسية بتصورات الذهن سيكون فعل فهم بالتصورات... والاصطلاح: تصور العقل هو تعبير غير موفق كثيراً، لأن التصور هو بوجه عام شيء عقلي؛ وبالقدر الذي به العقل يتميز من الذهن ومن التصور بما هو كذلك، فإن العقل هو جماع التصور والموضوعية ـ وفي هذه الحالة فإن الصورة هي «العقلي» (أو المعقول)؛ إنها اللامشروط نظراً إلى أن ما له شروط هو وحده ما يرجع أساساً إلى موضوعية، موضوعية غير محددة بذاتها وإنما هي موضوعية من حيث أنها لا تزال على شكل السويّة Indifferenz والخارجية، مثلما هي الحال بالنسبة إلى الغاية الخارجية» (W.L. حـ٢ ص٤٠٧ ـ ٤٠٨).

ومن هذا النص يتبين أن هيجل ـ في إثر كَنت ـ يعود إلى فهم «الصورة» بالمعنى الذي وضعه لها

أفلاطون[1]، أي المفهوم العقلي الكلي الذي يجعل الموضوع الخارجي أو الواقع هو ما هو.

«الصورة» عند هيجل هي الحقيقة، هي وحدة التصور والموضوعية. «الصورة هي الحقيقة في ذاتها ولذاتها» («منطق الموسوعة» ص٢١٣).

ولقد أصاب كنت ـ هكذا يرى هيجل ـ حين جعل «الصورة» أمراً غير مشروط بشرط، وعالياً على الظواهر، ولا يمكن أن نجد لها في التجربة تطبيقاً مكافئاً صادقاً. لكن كان على كنت ـ هكذا يلاحظ هيجل ـ أن يقرر أن عدم التطابق هذا ليس مرجعه إلى نقص أو عيب في «الصورة»، وإنما إلى عيب في الأشياء التجريبية. ذلك أن الأفراد لا تطابق مفهومها العقلي تماماً، وهذا هو السبب في أن الأفراد متناهية فانية.

ويفسّر هيجل هذا المقصود على نحو أكثر تفصيلاً في الملاحظة على بند ٢١٣ في «منطق الموسوعة»، فيقول:

«الصورة» هي الحقيقة، لأن الحقيقة هي أن تكون الموضوعية مطابقة للتصور ـ لا أن تكون الموضوعات الخارجية مطابقة لامتثالاتي، فإن هذه ليست إلاّ الامتثالات الدقيقة التي عندي أنا عن هذه الأشياء. في «الصورة» لا يتعلق الأمر بهذا الشيء أو ذاك، ولا بامتثالات، ولا بموضوعات خارجية: ـ إن كل ما هو واقعي، من حيث أنه حقيقي، هو «الصورة»، ولا حقيقة له إلاّ «بالصورة» وبفضل «الصورة». إن الموجود المفرد هو جانب ما من «الصورة»، فلا بد له إذن من وقائع أخرى تظهر أنها توجد خاصة من أجل ذاتها؛ والتصور لا يتحقق إلا بمجموعها وبعلاقاتها. إن المفرد لذاته لا يطابق تصوّره؛ ومن هذا التحدد لوجوده ينشأ تناهيه وفناؤه.

و«الصورة» هي نفسها ينبغي ألا ينظر إليها على أنها صورة لشيء ما، كما لا ينبغي أن ينظر إلى التصور على أنه تصور معين. إن المطلق هو «الصورة» الكلية الواحدة التي بالحكم، بالتقسيم، تتجزأ إلى نسق من الصور المعينة التي ليست كذلك إلاّ لكي تقود إلى «الصورة» الواحدة، التي هي حقيقتها. وتبعاً لهذا الحكم فإن «الصورة» ليست أولاً إلاّ الجوهر الكلي الواحد، لكن في واقعه الحقيقي، وقد نمت وتطورت، إنها الذات، وبالتالي إنها العقل».

وينبه هيجل إلى خطأيين في تصور «الصورة»:

الأول: أن ندركها على أنها مجرد عنصر منطقي، صوري. فهذا القول مرده إلى تصور الموجودات التي لم تصل إلى مستوى «الصورة» على أنها موجودات حقيقية.

الثاني: أن ندركها على أنها ما هو مجرد. لكن «الصورة» هي في حقيقتها عينية، لأنها التصور الحرّ الذي يحدد نفسه بنفسه.

ويغالي هيجل في توكيد معاني «الصورة» فيقول:

«الصورة يمكن إدراكها على أنها العقل (وذلك هو المعنى الفلسفي الصحيح للعقل)، وأنها الذات ـ الموضوع، وأنها وحدة المثالي والواقعي، والمتناهي ـ اللامتناهي، وأنها النفس والجسم، وأنها الإمكان الذي يملك في ذاته الواقع، وأنها لا تفهم طبيعتها إلا بوصفها موجودة، الخ... ذلك لأنها تشتمل على كل علاقات الذهن، لكن في عودة اللانهائية لهذه العلامات وهويتها مع ذاتها» («منطق الموسوعة»، ص٢١٤).

ولا يأبه هيجل لما عسى أن يعترض به الذهن على هذه الأوصاف من أنها يناقض بعضها بعضاً: الذات ـ الموضوع، المثالي ـ الواقعي، المتناهي ـ اللامتناهي، النفس ـ الجسم، الامكان ـ الواقع ـ ذلك لأن «الصورة» ديالكتيك: «إن «الصورة» هي نفسها الديالكتيك الذي يفصل ويميّز أبداً الهودي في ذاته عن المختلف، والذاتي عن الموضوعي والنفس عن الجسم؛ وبهذا الشرط وحده فإن «الصورة» هي الخَلْق السرمدي، والحياة السرمدية، والروح (أو العقل) السرمدية... إنها أيضاً العقل السرمدي، إنها الديالكتيك الذي يُفْهِم هذا الذهن، وهذا الاختلاف ـ طبيعته المتناهية، والمظهر الزائف الذي هو استقلال نواتجه ويردّه إلى الوحدة». (ص٢١٤، ملاحظة).

إن «الصورة» هي ذاتها التي تعيّن ذاتها؛ إنها موضوعية تتابع تعيّنها الكلي الشامل العيني. إن «الصورة» هي الحكم اللامتناهي الذي كل جانب فيه هو شمول مستقل بذاته.

(١) «الصورة» ـ وسنضع هذا اللفظ بين هلالين كلما قصدنا المعنى الاصطلاحي ـ هي بمعناها عند أفلاطون في نظرية «الصور» أي المعاني الكلية التي بالمشاركة فيها توجد الأشياء وتفهم، وتشمل الماهيات، والأجناس، والأنواع.

«والصورة هي في جوهرها (نوع من) العملية، وهويتها ليست هي الهوية المطلقة الحرّة للتصور إلاّ إذا كانت هي السلبية المطلقة، وبالتالي (عملية) ديالكتيكية ونموها وتطورها يقوم في كون التصور - من حيث أنه كلية هي فردية - يتحدد للموضوعية وللتقابل مع هذه، مُرْجِعاً الخارجية التي جوهرها هو التصور، بواسطة ديالكتيكية المحايث - إلى ذاتها في الذاتية» («منطق الموسوعة» ص٢١٥).

ونورد هاهنا أقوالاً متناثرة في ثنايا مؤلفاته في تعريف «الصورة»:

- الطبيعة هي «الصورة» على شكل وجود الغير andersseyn» (مجموع مؤلفاته، حـ٦ ص١٤٧).

- ما يميز «الصورة» المنطقية هو الوجود في ذاته المباشر البسيط.

أما ما يميز الطبيعة فهو وجود «الصورة» خارج ذاتها (مجموع مؤلفاته حـ١٠ ص٢١).

- «الروح (أو العقل) Geist هو «الصورة» الحقيقية التي تعرف ذاتها» (مجموع مؤلفاته حـ١٠ ص٢٠).

- «الدولة هي «الصورة» الروحية [العقلية] في تخارج الإرادة الإنسانية وحريتها» (مجموع مؤلفاته حـ١١ ص٨٠).

ولهذا تجد كارل روزنكرتس Rosenkranz في كتابه system der wissenschaft (ص١١٨، طبعة سنة ١٨٥٠) وهو من أتباع ما يسمى باليمين الهيجلي يقول: «الصورة» هي نفسها الوجود المطلق غير المشروط في ذاته، وغير المعتمد على أي أمر آخر، والذي يضم - كتضام Involution - كل تعيناته نحو التطور، يضمها في ذاته».

وبالجملة، فإن «الصورة» عند هيجل هي عملية وضع الآخر ثم استعادة الوحدة مع الذات في هذا الآخر. وهذه العملية ديالكتيكية، أي تنطوي على تناقض وحركة من النقيض إلى النقيض في حضرة «الصورة» ذاتها. ومن هنا كان النزاع والتناقض ضروريين في داخل «الصورة». ولا تستطيع «الصورة» أن تحقق ذاته إلاّ بالحركة من النقيض إلى النقيض. ولهذا فإن «الصورة» تتحقق بأن تضع عالماً هو في تناقض مع ذاتها، وهو في الوقت نفسه غيرها.

وهذه العملية التي تقوم بها «الصورة» لتحقيق ذاتها لا تدرك بالذهن verstand بل بالعقل vermunft، إن الذهن لا يدرك المتناقض بل الخالي من التناقض، أما العقل فيدرك المتناقضات في حركتها.

ومن ناحية أخرى، فإن «الصورة» يرتبط بها وبعملياتها الذات subject التي تعقل. ومعنى هذا أن «الصورة» ليست فقط في ذاتها an sich، بل وأيضاً لذاتها für sich أي تعي ذاتها. ولهذا كان الوعي الذاتي عنصراً جوهرياً في «الصورة».

وتنطوي «الصورة» على ثلاثة أوجه

أ - الحياة؛

ب - المعرفة؛

جـ - الصورة المطلقة؛

أ - الحياة

«الصورة» المباشرة هي الحياة. فالتصور، بوصفه نفساً، يتحقق في جسم، والنفس هي العموم المباشر وتعود إلى ذاتها من الخارجية الجسمية؛ وكذلك الحال في التجزئة - حتى إن الجسم لا يعبّر عن اختلافات أخرى غير تعينات التصور - وهي في النهاية: الفردية، بوصفها سلبية لامتناهية - إنه ديالكتيك موضوعيتها المفصولة، مردوداً من الكيان المستقل الظاهري في الذاتية، حتى إن كل الأعضاء هي على التبادل وسائل وقتية، كغايات وقتية، والحياة، من حيث أنها التجزئة الأولى، تفضي إلى الوحدة السلبية من حيث هي موجودة لذاتها ولا تندرج إلا مع نفسها في الجسمانية من حيث هي ديالكتيك - وهكذا فإن الحياة هي في جوهرها شيء حيّ، وهذا الحي - وفقاً لمباشرته - فردي. وفي هذا المجال تتعيّن النهائية، بحيث أنه، بسبب مباشرة «الصورة» فإن النفس والجسم قابلان للانفصال؛ وهذا هو ما يصنع فناء الكائن الحيّ ومع ذلك فإنه من حيث يكون ميتاً فإن هذين الجانبين «للصورة» هما جزءان مكوِّنان مختلفان». («منطق الموسوعة»، ص٢١٦).

وتفسير هذا النص هو أن الحياة إنما تتحقق في الفرد العيني المباشر. فالحياة كائن حيّ يحيا ويموت، هو في صورته الأولى ذات واحدة نفساً وجسماً.

ومن هنا نرى هيجل يفهم الحياة تماماً كما فهمها أرسطو: فعند أرسطو أن النفس psûkhê «كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة»، ولا حياة للنفس بدون الجسم، ولا للجسم بدون النفس» والجسم الحيّ ليس مؤلفاً من أجزاء، بل من أعضاء، أي من أدوات مرتبطة جوهرياً بعضها ببعض في القيام بعملية الحياة كلها. ويوافق هيجل على قول أرسطو إن اليد التي تبتر من الجسم لا تسمى يداً إلاّ باشتراك المعنى فقط («منطق الموسوعة» بند ٢١٦ إلحاق)، أما في الحقيقة فلا تعديداً بعدُ. والكائن الحي شمول موضوعي، مترابط جوهرياً في عملية واحدة هي عملية الحياة. ولهذا فإن الحياة تتجاوز (تعلو على) الميكانيكية والكيماوية، وتظل عالية عليهما طالما كان الكائن حيّاً، حتى إذا ما مات عادت إليهما هويتهما فصار الجسم الميت خاضعاً للميكانيكية والكيمياوية.

والكائن الحيّ طالما كان حيّاً يظل يصارع ضد العودة إلى الميكانيكية والآلية في الجسم إلى طبيعتيهما الأولى. وهو في صراعه «ضد الطبيعة اللاعضوية يحافظ على نفسه، وينمو ويتموضع» (بند ٢١٩).

«والفرد الحيّ، الذي يتصرف، في العملية الأولى في نفسه بوصفه ذاتاً وتصوراً، وبتمثل، في العملية الثانية، موضوعيته الخارجية، واضعاً هكذا في ذاته المتحدد الواقعي العيني ـ يكون الآن في ذاته جنساً، أي عموماً جوهرياً. والتجزئة هي علاقة الذات بذات أخرى من نفس جنسها، والكم هو علاقة الجنس بهؤلاء الأفراد الذين حدّد بعضهم بعضاً على هذا النحو ـ وهذا هو اختلاف الذكورة والأنوثة» (بند ٢٢٠).

والجنس هو «الهوية للشعور الذاتي للفرد فيما هو في الوقت نفسه فرد آخر مستقل بذاته» (.W.L حـ٢ ص٢٦٠، نشرة چلوكنر). فالفرد يجد نفسه ويشعر بنفسه في فرد آخر، وبهذا يحقق فرديته كجنس. وبهذا يكون الفرد جنساً كلياً ضمنياً لا صراحة. ومن هنا فإن العلاقة بين أفراد الجنس تنطوي على تناقض. وهذا التناقض يصبح جرثومة لأفراد حية أخرى. والطبيعة تحافظ على الجنس عن طريق التوالد، لكن الأفراد يموتون. والجنس ليس فقط يخلق أفراداً، بل هو أيضاً يتجاوزهم (يعلو عليهم) ويرجع إلى ذاته من خلالهم. «حينئذ تكون «الصورة» على علاقة بذاتها كصورة، ويكون الكلي الذي له كلية لتحدده ولآنيته» (.W.L حـ٢ ص٢٦٢، نشرة جلوكنر).

وتفسير ذلك أن العلاقة بين الفرد الحي وفرد آخر داخل نفس الجنس إنما تنجم عن عملية التجزؤ داخل الجنس بأن يحدث اختلاف بين الأفراد، من جهة، واتفاق من جهة أخرى هو اتفاقهم في الجنس. فيكون هناك شعور بالذات من ناحية، وشعور بالجنس المشترك من ناحية أخرى. ومن ثم يكون التناقض في داخل الجنس الواحد: اختلاف عن سائر أفراد الجنس، واتفاق معهم في الجنس المشترك بينهم.

«والكائن الحيّ يموت لأنه هو التناقض بين أن يكون في ذاته هو الكلي أو الجنس، وبين كونه إنما يوجد مباشرةً بوصفه فرداً» («منطق الموسوعة» بند ٢٢١، الحاق).

ولهذا يرى هيجل أن الكائنات الحية هي تحقيق ناقص «للصورة». إنهم لا يعملون في المحافظة على وحدة الجنس، وبالتالي خلوده. إنهم يحافظون على الجنس على نحوٍ ناقص، متقطع هو التراجع اللانهائي لتوالي الأجيال.

بيد أن هيجل يسعى لاستعادة الوحدة، وذلك في الروح (أو: العقل) Geist، أي في المعرفة، يختم الفصل الخاص بالحياة في «منطق الموسوعة» على النحو التالي:

(بند ٢٢٢) تتحرر «صورة» الحياة من الهاوية (أي الجزئية) المباشرة، وأيضاً من المباشرة الأولى... وبهذا تصل إلى ذاتها، إلى حقيقتها، وتدخل بعد ذلك، من أجل ذاتها، كجنس حرّ، في الوجود. إن موت الحياة الفردية المباشرة هو ميلاد الروح».

ب ـ المعرفة

تحت هذا الباب يتناول هيجل موضوعين منفصلين:

أ) «صورة» الحق؛

ب) و«صورة» الخير؛

وفي الأول يتناول:

١) المعرفة التحليلية؛

٢) والمعرفة التركيبية؛

ويندرج تحت هذه الأخيرة:

١) التعريف؛

٢) القسمة؛

٣) النظرية؛

وقد قدّم بين يدي هذا الباب بمقدمة عن ميتافيزيقا النفس، أو علم النفس الميتافيزيقي. أو علم النفس العقلي psychologia rationalis كما عرضه ڤولف في كتابه psycologia rationalis methodo scientifica pertractata (سنة ١٧٣٤)، ثم جاء كنت فنقده نقداً حاداً دقيقاً في باب «الديالكتيك المتعالي» من كتابه: «نقد العقل المحض» (سنة ١٧٨٢، ط A ص٣٣٣ ـ ٤٠٥).

لقد أخذ كنت على علم النفس العقلي كما هو عند ڤولف وديكارت أنه يسلك منهجاً قبلياً a priori خالصاً، إذ يبدأ من «أنا أفكر» ego cogito كي يستنبط الوجود الميتافيزيقي للأنا والجوهر وللذات الميتافيزيقية. لكن كنت يلاحظ أن دراسة الأنا الإنساني لا يمكن أن تكون علماً، لأن الأنا الإنساني ليس أبداً موضوعاً للتجربة، وإنما هو شرط منطقي لكل تجربة، إنه «أنا» متعال، أي فوق التجربة، وليس أبداً تجريبيّاً. ومن هذا الشرط المنطقي لكل تجربة لا يمكن أبداً استنباط الوجود الأنطولوجي لهذا الأنا، وإلاّ لكان في ذلك إساءة استعمال لمقولات الوجود، والجوهر، والوحدة، الخ. إن المعرفة العلمية مقصورة تماماً على عالم الظواهر. ولهذا فمن المستحيل الحصول على معرفة يقينية بالأنا الأنطولوجي. ولهذا فإن علم النفس العقلي مستحيل؛ وفقط علم النفس القائم على التجربة هو الذي يمكن تشييده.

وهاك نص كلام كنت في هذا الشأن:

بعد أن أورد كنت أغلاط علم النفس المتعالي قال: «من هنا نشأت أغلاط علم النفس المتعالي الذي نظن خطأً أنه علم العقل المحض فيما يتعلق بطبيعة وجودنا المفكر. إننا لا نستطيع أن نعطيه أساساً آخر غير الامتثال البسيط، الخاوي بنفسه من كل مضمون: الأنا، الذي لا يمكن حتى أن نقول إنه تصور، وما هو إلاّ مجرد شعور (أي وعي) مصاحب لكل التصورات. إننا بهذا «الأنا»، بهذا «الهو» أو بهذا الشيء الذي يفكر نحن لا نتمثل شيئاً أكثر من أن ذاتاً متعالية للأفكار = س، وإنما الأفكار التي هي محمولاته نحن نعرف هذه الذات، التي لا تستطيع أبداً أن نملك عنها منفصلةً، أي تصور، فنحن هنا إذن ندور في دائرة مستمرة، لأننا ملزمون بأن نستخدم أولاً امتثال الأنا ابتغاء أن نصدر عليه أي حكم؛ وذلك أمر غير ملائم لا ينفصل عنه، لأن الوعي، في ذاته، هو أحرى أن يكون شكلاً للامتثال بوجه عام، من حيث ينبغي أن يوسم باسم المعرفة ـ من أن يكون امتثالاً يميّز موضوعاً خاصاً؛ وذلك إنه عن الامتثال وحده يمكنني أن أقول إنني أفكر به في أي شيء». («نقد العقل المحض»، نشرة برلين لمجموع مؤلفات كنت، حـ٣ ص٢٦٥).

وجاء هيجل فنقل عن كنت هذا النص بحروفه تقريباً، وعقّب عليه بما يلي:

«الغلط الذي يرتكبه المذهب العقلي في النفس يقوم في أن أحوال الوعي بالذات إبان التفكير قد جُعِلت تصورات للذهن كما لو كان الأمر يتعلق بموضوع، وأن هذا «الأنا أفكر» أُخذ على أنه ماهية مفكّرة» وشيء في ذاته؛ وبهذه الطريقة، فإنه من كون «الأنا» في الوعي يوجد دائماً على أنه ذات، وفي الحق على أنه ذات مفردة في هوية أثناء كل تنوع للامتثال، ومتميزاً عنه كشيء خارجي ـ فإنه يستنبط، دون وجه حق، أن «الأنا» جوهر، وأنه أيضاً شيء بسيط من حيث الكيف، وأنه واحد، وأنه موجود قائم برأسه مستقل عن الأمور المكانية والزمانية» (W.L. حـ٢ ص٤٣١).

وفي هذا النص لخص هيجل كلام كنت السالف الايراد تلخيصاً أميناً.

ثم ما لبث أن لاحظ على كلام كنت ما يلي:

أولاً: إن كنت نظر إلى حال الميتافيزيقا في زمانه، تلك الميتافيزيقا التي تعلقت بتحديدات مجردة، أحادية الأبحاث، لا تحسب حساباً لأيّ ديالكتيك؛ ولكنه لم يعر أي انتباه لآراء الفلاسفة الأقدمين فيما يتعلق بالنفس،

ولم يفحص عنها. وفي نقده لهذه التحديدات اتّبع أسلوب الشك الذي اتبعه ديفد هيوم.

ثانياً: لم يفلح كنت ـ هكذا يرى هيجل ـ في إدراك طبيعة الوعي الذاتي، المتجلي حتى في التجربة الحسيّة. ذلك أن افتراض الذات يبقى في الوقت نفسه افتراض الموضوع لأن «الأنا حين يفكر في شيء، فإن هذا الشيء هو إما هو ذاته، وإما هو شيء آخر» (.W.L حـ٢ ص٤٣٣) أي أن افتراض الذات يعني في الوقت نفسه افتراض الموضوع.

كذلك يورد هيجل نقد كنت للبرهان الذي ساقه مندلزون Mendelsohn في كتابه «فيدون أو في خلود النفس» لإثبات بقاء النفس بعد فناء الجسم. وهذا البرهان ـ هكذا يقول هيجل ـ يقوم على أساس بساطة النفس، البساطة التي بفضلها لا تقبل النفس أيّ تغير، أو انتقال في الآخر في الزمان. والبساطة الكيفية هي الشكل المعتبر في التجريد بوجه عام... أما نقد كنت فيقوم على مقابلة التحديد الكيفي للوحدة التصورية بالتحديد الكمي. فعلى الرغم من أن النفس ليست خارجية تبادلية متنوعة ولا تحتوي على مقدار ممتد، فإن للوعي مع ذلك درجة، والنفس ـ شأنها شأن كل موجود ـ لها مقدار من الشدّة؛ وبهذا يوضع إمكان الوقوع في الفناء بالزوال التدريجي.

ويعلق هيجل على تفنيد كنت هذا لبرهان مندلزون قائلاً: «هل هذا التفنيد شيء آخر غير تطبيق إحدى مقولات الوجود، وهي مقدار الشدّة، على النفس؟ وهذا أمر ليس له حقيقة في ذاته، وهو بالأحرى مرفوع في التصور» (.W.L حـ٢ ص٤٣٤). وهيجل بهذا الرد إنما يعني أن كنت لجأ إلى تحديد كميّ، علماً أن التحديد الكمي لا يجوز استخدامه بطريقة مباشرة حين يتعلق الأمر بحقيقة تصوريّة. هي هنا النفس.

وبعد هذا التمهيد التاريخي النقدي، يحدد هيجل المعرفة بأنها تعرُّف التقابل بين الذات وبين الموضوع، والتيقن من هويتهما في النهاية. والمعرفة تنقسم إلى وجهين: التفكير النظري، والإرادة بيد أن كليهما ينكر المطلق، ويؤكد خارجية موضوعيهما ونسبيته. «العقل يأتي إلى العالم وهو يعتقد اعتقاداً مطلقاً أنه قادر على أن يضع هذه الهوية (بين الذات والموضوع) وعلى أن يرفع يقينه حتى الحقيقة، مع الميل إلى أن يضع ـ كعدم ـ التقابل الذي هو في ذاته بالنسبة إلى العقل عدم» («منطق الموسوعة» بند ٢٢٤).

و«الصورة» كما قلنا تتخذ في المعرفة شكلين: النشاط النظري، والنشاط العملي، الأول هو السعي إلى معرفة الحقيقة، والثاني هو السعي إلى تحقيق الخير. في الموقف الأول تسعى الذات إلى إعدام التقابل بين الذات والموضوع عن طريق ادماج الموضوع في داخله وهذا يتضمن أن الموضوع مفترض مقدماً عند الذات: «فالصورة» في البداية تهب نفسها مضموناً أساسه معطىً، وفيه قد يرفع فقط شكل الخارجية» (.W.L حـ٢ ص٢٧٦ نشرة جلوكنر) ـ أما في الموقف الثاني فإن الذات تسعى إلى إلغاء التقابل بين الذات والموضوع عن طريق إخضاع الموضوع إلى نفسه، وبنائه. في الموقف الأول يرفع شكل الخارجية، أي أنني أتقبل العالم كما هو ولا أحاول إحداث أيّ تغيير فيه، وفي الموقف الثاني أسعى بإرادتي أن أنشىء العالم.

ومن هنا ينقسم البحث في المعرفة إلى: (أ) «صورة» الحق؛ (ب) «صورة» الخير.

(أ) صورة الحق

قلنا من قبل إنه تحت هذا العنوان يندرج أمران: المعرفة التحليلية، والمعرفة التركيبية؛ وهذه الأخيرة تنقسم إلى مباحث في: التعريف، القسمة، والنظرية.

١ ـ المَعْرفة التحليلية

في المعرفة التحليلية توجد لحظتان غير منفصلتين، كل واحدة منهما عُدّت أحياناً عن خطأ هي التحليل كله. بيد أن المعرفة التحليلية ليست هي (أ) مجرد استخراج تحديدات من موضوع سابق الوجود، كما يزعم أصحاب المذهب الواقعي التجريبي، كما أنها ليست هي (ب) مجرد وضع الذهن لشكوله الذاتية في موضوع لا يؤخذ إذن على أنه شيء في ذاته، كما يدعى أصحاب المذهب المثالي. وهيجل يرى أن كلا هذين الرأيين فاسد.

ذلك لأن التحليل نوعان: فإما أن يأخذ المرء معطى حسّياً، ويحل الاختلافات الموجودة فيه إلى كليات عامة مجردة ـ فمثلاً: الكيميائي يحلل اللحم إلى

نتروجين، وكربون، وهيدروجين الخ، ثم يقول إن اللحم هو هذه المواد الكلية ـ وإما أن يبقى على المعطى الحسّي ويتخذ منه أساساً، ويغض النظر عن اختلافاته الخاصة بدعوى أنها غير جوهرية، ثم يجرّد أمراً كلياً لا يزال مع ذلك عينياً بمعنى أنه ليس تجريداً من الموضوع الحسّي العيني، ثم يستنبط جنساً، أو قانوناً، أو قوةً، أو علة، أي أمراً عاماً يحكم سلوك هذا المعطى الحسّي ـ مثل أن الحجر يسقط بفعل جاذبية الأرض إذا لم يسنده ساند. وفي هذا النوع الثاني من التحليل يكون العالم في مواجهة مشكلة عليه أن يحلّها بطريقة تحليلية.

لكن التحليل في كلا نوعيه يفترض أن الذهن لا دخل له في الموضوع الذي تتناوله المعرفة وكل ما فعله الذهن هو استخلاص أمور كلية موجودة في الموضوع نفسه. وكلما تقدم العالم في التحليل ازداد في التجريد الأجوف مع بقاء ذهنه غير مؤثر في طبيعة الموضوع.

ويتجلى التحليل في أعلى مراحله في الرياضيات بعامة، والحساب والجبر منها بخاصة. وفي سلوكنا في هذين العلمين نحن نعتمد على المبدأ المحايث للهوية التحليلية، أعني المساواة في المختلفات. والتقدم فيها يقوم على رد اللامتساوي إلى مزيد من المساواة. وهذا المسلك تحليلي صرف، إنه يحلّ مسألة، لكنه لا يبرهن أبداً على نظرية.

ولقد قال كنت إن ٥ + ٧ = ١٢ هي قضية تركيبية. لكن هيجل ينكر ذلك تماماً[١] ويقول إن التمييز بين ٥ + ٧ وبين ١٢ لا يستند إلى أية مقولة: لا الكيف، ولا الماهية، ولا التصور. إنه يستند فقط إلى وجهة النظر التي بها نختار أن نوقف عملية جمع. ولو كانت تلك القضية تركيبية لكانت في حاجة إلى برهان؛ ولكن البرهان في هذه الحالة سيقتصر على إجراء عملية عدّ، وهذا ليس برهاناً. ذلك أن الجمع ـ عند هيجل ـ هو مجرد عدّ، إنه مجرد إطالة للعملية التي تضع العدد.

والخلاصة هي أن التحليل يقوم على أساس مبدأ الهوية البسيطة المجردة، ولهذا فإنه لا يمثل مسلكاً برهانياً حقيقياً، ولا يقوم بأي توسّط. أما المسلك البرهاني الحقيقي. فهو المعرفة التركيبية، لأنها تقوم بعملية توسّط، وإن كان ذلك على نحوٍ خارجي خالص.

لكن هيجل استثنى العمليات الرياضية العليا من كونها معرفة تحليلية صرفة، وهذه العمليات الرياضية العليا هي الموجودة في حساب التفاضل والتكامل، وفي نظرية الدوالّ الرياضية.

٢ ـ المعرفة التركيبية

رأينا أن التحليل يبدأ من معطى فردي؛ ويحاول أن يدرك هذا المعطى على أنه هوية محضة، وليس على أنه ترابط ضروري بين اختلافات، ترابطها في وحدة. وعلى عكس هذا يفعل التركيب: إنه يبدأ من الكلي الذي وصلنا إليه بالتحليل، وينزل إلى الفردي، ويحاول أن يدرك تعينات الموضوع على أنها مترابطة ومتحدة: إنه يريغ إلى تكوين تصور عنها.

والمعرفة التركيبية على أضرب هي: التعريف، القسمة، النظرية أو القضية المبرهنة.

التعريف

التعريف، في المعرفة التركيبية، يُريغ إلى تحديد الموضوع المفرد. بواسطة الجنس والفصول النوعية. إنه يبدأ من الكلي الذي وصلنا إليه بالتحليل؛ ثم يخصصه إلى مفرد، ويعرف الموضوع على أنه نوع أسفل infima species. ولهذا فإن مضمونه ليس الكلي، بل شمول التصور.

لكن الصعوبة هي في تحديد ما يخصص الموضوع، ذلك لأن للموضوع صفات عَرَضية عديدة. ولهذا يعتور التعريف طابع اعتباطي، هو الاختيار بين هذه الصفات العرضية الممكنة. فمثلاً: الإنسان هو وحدة ـ من بين سائر الحيوان ـ الذي يوجد في أذنه فصوص. لكن هذه الصفة لا يمكن أن تكون هي المميّز التصوري للإنسان عن سائر الحيوان.

ونواتج الغَرَض الواعي يسهل تعريفها، لأن الغَرَض يزوّدنا بمعيار للتمييز بين الصفات التصورية (= أي المتعلقة بالماهية) وبين الصفات العرضية (أو الممكنة).

والموضوعات الهندسية أيضاً يسهل تعريفها. لأن

(١) برر كنت رأيه هذا بأن قال «إن تصوري، لا يحدث أبداً من مجرد كوني أفكر في هذا الضم لسبعة إلى خمسة» («نقد العقل المحض» ط B ص١٥).

المكان شكل قبلي a priori بسيط ومتعدد محض للعيان الحِسّي، ولهذا ينعت هيجل المكان بأنه محسوس حِسّي. فحين نعين المكان الهندسي في أشكال، فإن هذه هي تعيناته الجوهرية. إن الأشكال الهندسية كاملة، لأنها ـ شأنها شأن نواتج الغَرَض ـ هي ما ينبغي أن يكون؛ إن حقيقتها تقوم في ذاتها.

القسمة

القسمة هي تخصيص العام وفقاً لعلاقة خارجية ما.

والقسمة كما يعنيها هيجل هي القسمة الثنائية diairesis كما عرضها أفلاطون، خصوصاً في محاورة «فدرس» (٢٦٥ حـ وما يليها) واعتبرها مع «الاستنتاج» sunagoge هي الديالتيك. وصيغتها[١] هي:

اقسم الجنس أ بواسطة فصل نوعي ب إلى أ التي هي ب، أ التي ليست ب ثم اقسم كل واحد من هذين النصفين بفصل نوعي آخر حـ.

والناتج هو (١) أ ب حـ، (٢) أ ب ـ ليست ـ حـ؛ ، (٣) أ ـ ليست ـ ب التي هي حـ، (٤) أ ـ ليست ب التي هي ليست ـ حـ.

واستمر في هذه العملية حتى تصل إلى الأنواع السفلى.

فإذا كان كل فصل نوعي يستنفد بالقسمة جنسه إلى نوعين متقابلين، فإن الناتج سيكون جنساً متعيناً دائماً بالانفصال إلى أنواع سفلى.

لكن كما لاحظ أرسطو («أجزاء الحيوان» م١، فصل ٢ ـ ٤؛ ٦٤٣ ب س١٠ وما يليه) فإن القسمة لا تقدّم أي ضمان لكون الفصل النوعي ليس إلا صفة اختيرت اعتباطاً وأنها ليست إلاّ أمراً غير جوهري.

وآفة هذه القسمة الثنائية بقاء التقسيم السالب بدون تحديد فهي، كما يقول Linné، أكبر من صنّف أنواع النبات، تؤدي إلى «أنظمة مصطنعة» قائمة على اختيار صفة مميّزة».

والصورة الحقيقية في القسمة وفي التصنيف هي في العثور عى «الصفة المميّزة» التي من شأنها أن تقسم الجنس إلى أنواع جوهرية، لا إلى مجرد أنواع أيّاً كانت فهذا لا يفيد معرفة حقيقية.

وهيجل في ختام هذا الفصل عن «القسمة» (حـ٢ ص٤٦٣ ـ ٤٦٤) يشير إلى هذه المسألة فيقول:

«بقدر ما الجزئي هو هنا عارض تجاه الكلي، وتبعاً لذلك القسمة بوجه ما، بهذا القدر نفسه يمكن أن ننسب إلى غريزة العقل كون أنه في هذا الضرب من المعرفة، نجد أساساً للقسمة وقسمةً يتجلى أنها أقرب إلى التصور بقدر ما تسمح بذلك الخواص الحسية. مثلاً في الحيوان، نستخدم في نظام القسمة: الفك، والأسنان، والمخالب بوصفها أساساً للقسمة كبير المدى، إنها تؤخذ أولاً كوجوه يسهل بها تحديد العلامات المميزة من أجل المنفعة الذاتية للمعرفة. لكن لا نجد في هذه الأعضاء عامل تمييز وفصل فحسب، يعود إلى تأمل خارجي، بل هي أيضاً النقطة الحيوية للفردية الحيوانية، حيث تصنع ذاتها بذاتها، ابتداء من الفردية الأخرى الموجودة في الطبيعة والخارجية عنها، بوصفها فردية عائدة إلى ذاتها وفاصلة لها عن الاتصال مع شيء ـ آخر.

«وفيما يتصل بالنبات: أجزاء الإخصاب تكوّن نفس هذه النقطة العليا للحياة النباتية التي بها تُشعر بالانتقال إلى الاختلاف في الجنس، وفي الوقت نفسه إلى الفردانية. وقد أصاب نظام (التصنيف) في التوجه إلى هذه النقطة ابتغاء إيجاد أساس للقسمة، وإن لم يكن كافياً، فإنه مع ذلك كبير الأهمية؛ وبهذا وضع في الأساس تحديداً ليس فقط تحديدية للتأمل الخارجي من أجل المقارنة، بل وأيضاً أسمى تحديدٍ في ذاته ولذاته يقدر عليه النبات» (W.L. حـ٢ ص٤٦٣ ـ ٤٦٤).

وبالجملة، فإن ما يأخذه هيجل على القسمة كطريقة للمعرفة، هو ما سبق أن أخذه على التعريف. ذلك أن آفة القسمة، كما هي آفة التعريف، هي أنها ليست إلاّ استشعاراً بما هو جوهري، وأنها غريزة في المعقولية. إنها عاجزة عن استخلاص التصور من موضوعه، ومفتقرة إلى تلقيه من الامتثال الحسّي أو من أي مصدر آخر للمعرفة المتناهية.

إن القسمة تفتقر إلى «مبدأ محايث» أو «أساس

---

(١) انظر ميور Mure: «دراسة لمنطق هيجل» ص٢٧٩، اكسفورد سنة ١٩٥٠: Mure: a study of Hegel's logic, Oxford, 1950.

خاص» (.W.L حـ٢ ص٤٦١). وقصاراها أنها تنطبق على محتوى تجريبي، ونقطة ابتدائها هي ناتجة عن تجريد من التجربة (الجنس).

وإذا كانت القسمة تستند إلى التجربة، فهل يمكن أبداً أن تكون وافية تستغرقه؟! إن اكتشاف أنواع جديدة باستمرار لجنس ما بين النبات أو الحيوان أو المعدن كفيل بإثبات ما يعتور القسمة من نقص وعرضية وانتفاء للتعين. على أنه مع ذلك في موضع آخر من مؤلفاته («دروس في تاريخ الفلسفة» (ص٤١١). يتساءل ساخراً عما عسى أن يستفيده العلم من معرفة وجود نوع جديد حقير لجنس حقير من الطحالب!».

النظرية Theoreme

أو القضية المبرهنة

النظرية (كما هي معروفة في نظريات الهندسة، وهي قضايا مبرهنة) تمثل مرحلة الانتقال في المعرفة التركيبية ـ من الفكرة النظرية إلى الفكرة العملية.

ويمكن بيان دورها هكذا:

أولاً: أنها تنجز معنى العملية التركيبية، وبذلك تحدد حدودها المبدئية.

ثانياً: تحدد جماع المعرفة النظرية.

ثالثاً: تبرز ملامح المعرفة الهندسية، وتميّزها من العملية المنطقية.

ذلك أن المجال الرئيسي للنظرية؛ أي القضية المبرهنة، هو علم الهندسة.

ولهذا ينطلق هيجل هنا من دراسة كتاب اقليدس في الهندسة، وذلك في «علم المنطق» (حـ٢ ص٣٠٦ وما يليها) فيقرر أولاً أن البديهيات التي بدأ بها اقليدس كتابه ليست موضوعاً للبرهنة في داخل علم الهندسة، بيد أنها ليست بيّنة بنفسها ولا تستغني عن البرهنة، وإلاّ لكانت مجرد تحصيل حاصل.

وإنما تحتاج إلى البرهنة بواسطة المنطق، بالاستنباط من «التصور»؛ وهذا ما يتولاه علم آخر هو فلسفة الطبيعة، في باب البحث في طبيعة المكان.

أما التعريفات التي وضعها اقليدس فهي من نتاج التحليل. إنها تحتوي على جنس قريب وفصل نوعي مأخوذ مباشرةً من الموضوعات الحسية بوصفها معطيات مباشرة ـ مثل تعريف المثلث بأنه سطح مستوٍ محاط بثلاثة مستقيمات متقاطعة مثنى مثنى. ويتلو ذلك سلسلة من التحديدات يبرهن على أنها تنتسب إلى المثلث، ويستمر الأمر هكذا حتى يبلغ تعريف المثلث كماله في نظرية فيثاغورس (المربع المنشأ على الوتر في المثلث القائم الزاوية يساوي مجموع المربعين المنشأين على الضلعين الآخرين).

ويشيد هيجل بنظرية فيثاغورس هذه فيقول: «إن التحديد المليء لمقدار المثلث وفقاً لأضلاعه، كما هو في ذاته، إنما هي نظرية فيثاغورس هي التي تحتويه؛ فهذه النظرية وحدها هي معادلة أضلاع المثلث، لأن الأضلاع السابقة (أي كما عرضت في النظريات السابقة على نظرية فيثاغورس هذه من بداية كتاب اقليدس حتى هذه الأخيرة) لا تبين إلاّ تحدد أجزاء المثلث بعضها بالنسبة إلى البعض الآخر، ولا تحدد أنها معادلة equation. فهذه القضية (= نظرية فيثاغورس) هي إذن التعريف الحقيقي الكامل للمثلث، وفي المقام الأول المثلث القائم الزاوية، وهو الأبسط في فصوله (اختلافاته) والأكثر انتظاماً تبعاً لذلك. واقليدس بهذه النظرية يختم المقالة الأولى من كتابه، من حيث أنها تحديد تام وصل إليه» (.W.L حـ٢ ص٤٦٨ ـ ٤٦٩).

كذلك يختم اقليدس المقالة الثانية من كتابه بمعادلة بين ما هو مساوٍ لنفسه، أي المربع وبين ما ليس بمساوٍ في ذاته وهو المستطيل. وذلك بعد أن ردّ إلى المشاكلة uniforme المثلثات غير قائمة الزاوية، وذلك برد المستطيل إلى المربع. وهذه المعادلة بين المربع والمستطيل هي الأساس في التعريف الثاني للدائرة، وهو: «الدائرة هي الخط المرسوم بواسطة رأس زاوية قائمة ضلعاها العموديان يمّران من نقطتين ثابتتين هما طرفا قطر الدائرة».

إن النظرية الهندسية تنطوي على وجهتين: التركيب (أو البناء)، والبرهان. والتركيب يتم بطريقة خارجية؛ إنه لا ينطلق بالضرورة من الكلي ـ بوصفه صفة الجوهرية ـ إلى الفردية. فالخطوط المرسومة، والأعمدة المسقطة،

الخ هي مأخوذة من مضمون حِسّي مفترض. إنها تورد أولاً، ولا شيء يدل على أن الغرض من التركيب هو نظرية أو مسألة. وفقط حين يتم البرهان، تتجلى الضرورة في البرهان من خلال التركيب، وتنبثق حينئذ كأمر مفروض على الذات، وليس على أنه تعبير عن نشاط الذات. وبالجملة فإن البرهان ليس متولداً من الموضوع، بل هو يقلب الطبيعة الحقيقة للموضوع.

وهكذا يفسّر هيجل المنهج التركيبي في الرياضيات على أنه مسلك خارجي واعتباطي، وبغير أساس قائم في الضرورة الخاصة بالتصور.

صورة الخير

صورة الخير يسميها هيجل تارة باسم: الإرادة، وطوراً باسم الصورة العملية. وقد يتوهم القارىء من هذه العبارة «صورة الخير» أنها هي «صورة الخير» كما عرضها أفلاطون وجعلها على قمة عالم الصور. ولكن الفارق هائل بين هيجل وبين أفلاطون في استعمالهما لهذا التعبير. فإنّ «صورة الخير» عند هيجل هي العقل بوصفه إرادة. والإرادة تتعلق بالوجود لا كما هو، بل كما يجب أن يكون.

والمشكلة التي يواجهها العقل هنا هي انجاز الخير بمنحه الوجود في ذاته، وبوصفه الإرادة الذاتية بحيث تتحول إلى موضوع عيني متحقق. ومن ثم كان للصورة العملية عائقان: الأول هو التمييز بين الغاية النهائية وهي الخير، وبين المضمون الجزئي للإرادة؛ والثاني هو التقابل بين الوجود لذاته (موضوعية الخير) وبين الوجود في ذاته (مباشرة العالم).

لكن الخير «من حيث مضمونه هو شيء محدود، وثم أنواع عديدة من الخير؛ فالخير الموجود ليس فقط خاضعاً للتدمير بعارض خارجي وبالشر، بل وأيضاً بالتصادم والتنازع في داخل الخير نفسه. ومن جانب العالم الموضوعي، المفترض مقدماً، وفي افتراضه تقوم ذاتية الخير ونهائيته، والذي يسلك طريقه الخاص كما لو كان عالماً مستقلاً، فإن تحقيق الخير معرّض لعوائق، بل وللاستحالة.

وهكذا يبقى الخير «ما يجب أن يكون»؛ إنه في ذاته ولذاته، لكن الوجود، مفهوماً على أنه المباشرة النهائية المجردة، يظل متعيّناً أيضاً تجاه هذا الخير، كالوجود. صحيح أن فكرة الخير التام هي مصادرة مطلقة، لكن لا بوصفها مصادرة، أعني مطلق الموصوف بتعيّن الذاتية. ولايزال ثمّ عالمان متقابلان: أحدهما ملكوت الذاتية في الأماكن المحضة للفكر الشفّاف، والآخر ملكوت الموضوعية في عنصر الواقع الفعلي المتنوع خارجياً الذي هو الملكوت المغلق للظلام» (.W.L حـ٢ ص٤٨٠).

وبالجملة، فإن الخير الذي تحققه يظل عُرْضة لكل عوارض الخطر. إن مضمونه متناه محدود، ويمكن أن يدمره أي عارض أو شر. وفضلاً عن ذلك، فإن ظروف تحقيقه يمكن أن تكون في تنازع بعضها مع بعض، وهو ما يعرف بتنازع الواجبات[1].

ومن الواضح أن هيجل هاهنا ينتقد أخلاق الواجب التي دعا إليها كنت، ومجدّها فشته، وإن كان لم يشر صرحة إلى أيٍّ منهما في هذا الفصل.

ولتلخيص مجمل آراء هيجل في هذا الموضوع، فلننقل هاهنا جماع ما قاله في «منطق الموسوعة» تحت عنوان: الإرادة:

(بند ٢٣٣) الصورة الذاتية، من حيث هي المحدّد في ذاته ولذاته والمضمون البسيط الذي هو في هوية مع ذاته ـ هي الخير. ونزوعها إلى التحقق هو النسبة العكسية لصورة الحق، وهي تريغ بالأحرى إلى أن تعيّن وفقاً لغرضها الخاص العالم الذي التقت به. وهذه الإرادة هي ـ من ناحية ـ متيقنة من عدم الموضوع المفترض ـ ومن ناحية أخرى هي تفترض في الوقت نفسه، أن تناهي الخير كصورة ذاتية فقط واستقلال الموضوع ـ هو أمر متناه.

(بند ٢٣٤) وتبعاً لذلك، فإن تناهي هذه الفاعلية هو ذلك التناقض وأعني به أنه في التعينات المتناقضة للعالم الموضوعي فإن الغرض من الخير يمكن أن يتحقق وألا يتحقق، وأنه موضوع على أنه غير جوهري بقدر ما هو جوهري، وأنه واقعي في الوقت الذي هو فيه ممكن فحسب. وهذا التناقض يتجلى على أنه التقدم اللامتناهي

(١) راجع كتابنا: «الأخلاق النظرية، فصل: الواجب، فقرة: تنازع الواجبات. الكويت سنة ١٩٧٥.

لتحقيق الخير الذي لم يحدد إلاّ بوصفه واجباً. ومع ذلك، فإنه من وجهة النظر الشكلية، فإن التناقض يزول، بمعنى أن الفعّالية تستبعد ذاتية الغاية وفي الوقت نفسه الموضوعية، والتقابل الذي يجعل كلتيهما متناهية؛ وليس فقط يميّز ذاتية معينة، بل وهذا التمييز Einseitigkeit بوجه عام. وإن ذاتية أخرى من هذا النوع، أعني إيجاد تقابل جديد، لن يتميّز من ذلك الذي ظننا أنه لابد قد سبقه. والعود إلى الذات هو أيضاً تذكر للمضمون في ذاته الذي هو الخير والهوية الموجودة في ذاتها لكلا الجانبين، تذكر الافتراض السابق للموقف النظري (انظر بند ٢٢٤)، أعني أن الموضوع هو في نفسه الجوهريُّ والحق.

(بند ٢٣٥) وهكذا فإن حقيقة الخير قد وُضِعت على أنها وحدة الصورة النظرية والصورة العملية، أعني أن الخير قد تم بلوغه كما هو في ذاته ولذاته ـ وأن العالم الموضوعي هو في ذاته ولذاته الصورة كما تضع نفسها أبداً بوصفها غاية وتتحقق بالفعّالية. وهذه الحياة، وقد عادت من الاختلاف ومن تناهي المعرفة ـ إلى ذاتها وصارت بفعالية التصور في هوية مع هذا ـ هي الصورة التأملية أو المطلقة».

حـ ـ الصورة المطلقة

والصورة المطلقة هي قمة المعاني.

إنها مُركّب المعرفة والحياة، وهي الوحدة في ذاتها ولذاتها للتصور مع موضوعه. إنها التصور الذاتي الحرّ. «وما عداها فضلال، واختلاط، وظن، ومحاولة، ونزوة، وانتقالية. إن الصورة المطلقة وحدها هي الوجود، هي الحياة الباقية، هي الحقيقة التي تعي ذاتها، وهي كل الحقيقة» (.W.L ـ٢ ص٤٨٤).

ولهذا ينعتها هيجل بأنها «الموضوع والمحتوى الوحيد للفلسفة» (الموضع نفسه)، لأنها هي الحقيقة التي تعي ذاتها بذاتها، وتدرك ذاتها في حركتها.

و«الصورة المطلقة» هي التحقيق الذاتي للإرادة في موضوعها، بحيث يكون الموضوع مطابقاً للشعور وكما يجب أن يكون.

والصورة المطلقة هي التحديد الذاتي المطلق للروح (أو للعقل). وهي حقيقية تتجاوز الصواب والخطأ، وخيرة تتجاوز الخير والشر.

والصورة المطلقة فوق التمييز بين الذات والموضوع. إنها بوصفها ذاتاً هي فردية مطلقة، وشخصية مطلقة؛ وبوصفها موضوعاً فإنها شخصيتها المطلقة.

والصورة المطلقة يمكن أن تعد «كل حقيقة» (.W.L حـ٢ ص٤٨٤)، إذ لا يوجد خارجها أية حقيقة، ذلك أنه لا حق خارج العملية الكلية التي بمقتضاها يتحقق المضمون الذي يتعارض معها بوصفه في هوية مع ذاته في الغير، حيث يستشعر قدرته على التنوع الذاتي. إن الصورة المطلقة حقيقة مطلقة لأنها شمول Totalität في حركة وهوية في عملية، بدونهما لا تصل الذات والموضوع إلى تجاوز علاقتهما المتقابلة. والصورة المطلقة هي ذاتها بذاتها، ولهذا فإنها ليست فقط الحقيقة، بل «الحقيقة الواعية بذاتها» (.W.L حـ٢ ص٤٨٤).

والصورة المطلقة عملية تتأمل ذاتها. ومحتواها هو مجموع تعيّنات التصور في تسلسلها التام.

المنهج الديالكتيكي

ويختم هيجل الفصل المعنون بعنوان: «الصورة المطلقة» ـ بالبحث في المنهج، ويقصد المنهج الديالكتيكي.

وهو في «محاضرات في تاريخ الفلسفة» (١٨، ص٢٢١) يقول إن «الفلسفة النظرية أو المنطق سماها الأوائل باسم: الديالكتيك». ويؤكد أن الفضل إنما يرجع إلى أفلاطون في إبداع «علم» الديالكتيك. صحيح ـ هكذا يقرر هيجل ـ أن الايليين وهيرقليطس عرفوا الديالكتيك، لكنهم حصروه في ميدان المحسوسات. أما أفلاطون فهو أول من أقام علم الديالكتيك في ميدان المنطق، وعرضه في عنصر التصور والمعاني الكلية. ولهذا يمكن ابتداء من أفلاطون أن يقال إن «البحث في الأفكار المحضة في ذاتها ولذاتها يسمى الديالكتيك» («محاضرات في تاريخ الفلسفة»، حـ١٨ ص٢٢٧).

لكن هيجل يؤكد في الوقت نفسه أن أفلاطون لم

يرد من هذا الديالكتيك أن يبعدنا عن أرض الواقع ويحلق بنا في سماء عالم الصور، بل أراغ منه إلى تأمل الأشياء العينية الواقعية في ذاتها ولذاتها.

بيد أن هيجل ينعي على الديالكتيك كما وضعه أفلاطون وتابعه عليه بعض الفلاسفة اللاحقين أنه اقتصر على النظر في التقابل بين المعاني واستنتاج بطلان التقابل بين الموضوع ونقيض الموضوع - دون أن ينظر في إمكان الجمع والتوحيد بين كليهما والقول بوحدة النقائض.

وقد أدى ذلك الوضع إلى موقفين متعارضين: **الأول**: أدّى إلى إبطال كلا الطرفين: الموضوع ونقيض الموضوع، كما هو بَيّن بكل وضوح من حجج زينون الأيلي المشهورة في إبطال الحركة[1]. والموقف الثاني أدى إلى الشك في قدرة العقل على المعرفة، كما انتهى إلى ذلك الشكاك اليونانيون[2]، وأوفى عليهم في ذلك الشكاك المحدثون، ويمثلهم خصوصاً ديفد هيوم الذي أنكر الكليات اطلاقاً.

وهاك ما يقوله هيجل في هذا الصدد في كتاب «علم المنطق» (حـ٢ ص٤٩٢ - ٤٩٣):

«إن المدرسة الإيلية القديمة استخدمت الديالكتيك خصوصاً ضد الحركة، وأفلاطون استخدمه مراراً ضد تصورات أهل عصره، وخصوصاً ضد السوفسطائيين، ولكن أيضاً ضد المقولات والتحديدات العقلية المحضة. أما نزعة الشكاك التالية لذلك العصر فقد توسعت لتجعله يشمل ما يسمى بالوقائع المباشرة للشعور وقواعد السلوك في الحياة العادية، بل وأيضاً التصورات العلمية. والنتيجة التي نستخلصها من مثل هذا الديالكتيك هي بوجه عام: تناقض وبطلان القضايا المستخدمة في العلم. لكن هذا قد يحدث بمعنيين: إما بمعنى موضوعي وهو أن الموضوع الذي يناقض ذاته على هذا النحو في نفسه سيرفع ذاته ويصبح لا شيء؛ وكانت هذه هي النتيجة التي استخلصها الإيليون، فقالوا إنه لا حقيقة للعالم، ولا للحركة ولا للنقطة؛ وإما بالمعنى الذاتي وهو أن المعرفة غير ممكنة (أو ناقصة). وبمقتضى هذه النتيجة الأخيرة فإما أن يقال إن الديالكتيك هو الذي يحدث خدعة المظهر الباطل - وتلك هي النظرة المعتادة لما يسمى بالإدراك الإنساني السليم، الذي يتمسك بالبيّنة الحسيّة والامتثالات والأقوال المعتادة - وأحياناً بطريقة أكثر هدوءاً على نحو ما فعل ذيوجانس الكلبي ضد ديالكتيك الحركة في تجرده وذلك بالمشي ذهوباً وجيئة في صمت، وأحياناً كثيرة في غضب إما بمناسبة مبالغة، أو حين يتعلق الأمر بموضوعات مهمة من الناحية الأخلاقية، مثلما يحدث بمناسبة جسيمة تسعى إلى زعزعة ما هو راسخ، وتدعو إلى تزويد الرذيلة بأسباب - وهي نظرة توجد في الديالكتيك السقراطي في مواجهة الديالكتيك السوفسطائي، وبمناسبة غضبةٍ كلفت سقراط حياته» (W.L. حـ٢ ص٤٩٢ - ٤٩٣).

وبالجملة، فإن آفة هؤلاء: الآيليين والشكاك ومن ضرب على قالبهم هو أنهم قصروا الديالكتيك على الوجه السلبي، وجعلوا من هذا الوجه السلبي أنه المطلق؛ وهكذا غفلوا عن الوجه الإيجابي للتناقض. «إن الحكم السابق préjugé الأساسي عندهم هو أن الديالكتيك ذو ناتج سلبي فحسب» (W.L. حـ٢ ص٤٩٣).

لكن، لئن كان الوجه السلبي في الديالكتيك لحظة أساسية جداً، فإنه أحد وجهي الديالكتيك فحسب. ذلك أن الديالكتيك هو «مبدأ كل حركة، وكلِّ حياة، وكل تجلٍ فعّال في الواقع الفعلي» («منطق الموسوعة» بند ٨١، الحاق). لكنه فوق هذا لا يقتصر على الوجه السلبي الهادم، بل يتضمن الانتاج الحرّ للتصور. فيقول هيجل: «إن الديالكتيك الأعلى للتصور يقوم في انتاج وإدراك التعين ليس فقط على أنه حد ومضاد، بل وأيضاً يقوم في انتاج وإدراك المحتوى والناتج الإيجابيين، من حيث أن الديالكتيك هو نمو وتقدم محايثان» («مبادىء فلسفة الحق» بند ٣١، ملاحظة).

ولا بد من الجمع بين الوجهين: السلبي والإيجابي في الديالكتيك، وهذا هو التركيب أو مركب الموضوع synthése، وهذه اللحظة الثالثة هي الأهم والأكثر جوهرية، بل هي لحظة الحقيقة. إن لحظة التركيب الإيجابية تسود على لحظتي السلب والإيجاب، وذلك لأن سلب السلب ايجاب، أو كما تقول العبارة اللاتينية:

---

(١) راجع هذه الحجج بالتفصيل في كتابنا: «ربيع الفكر اليوناني» ط١ القاهرة سنة ١٩٤٢ وما تلاها من طبعات عديدة.

(٢) راجع عنهم كتابنا: «خريف الفكر اليوناني» القاهرة سنة ١٩٤٣ وما تلاها من طبعات أخرى.

السلب المزدوج ايجاب duplex negatio affirmatio. إن ما هو متناقض إنما يمثل أمراً ناقصاً جزئياً محدوداً ذا جانب واحد، وبالتالي فإنه مجرد، وبالتالي فإنه لا يمكن أن يكوّن شيئاً نهائياً وحاسماً، بل يحتاج دائماً إلى أن يُعلى عليه وأن يُتجاوز إلى أمر أعلى، شامل، مركب، إلى لحظة إيجابية، عينية، فيها ما هو جانبي (أعني السلب، أو الإيجاب فقط) يتكامل في حقيقة شاملة عينية عضوية. إن المتقابلات يجب أن تندمج في وحدة أعلى ايجابية، في هوية مع ذاتها.

ولهذا فإن هيجل يؤكد أن المتناقضات لا توجد لذاتها وعلى حيالها، بل توجد وجودها الحق في الوحدة العالية عليها، وحدة المركب من الموضوع ونقيض الموضوع.

والخلاصة هي أن الحقيقة إنما توجد في الهوية المطلقة الشاملة لكل الموجودات، الهوية العينية المليئة، لا تلك الهوية الجوفاء التي يتحدث عنها المنطق الصوري التقليدي والتي هي مجرد تحصيل حاصل. ولهذا يمكن أن توصف بأنها «الهوية في الاختلاف» أو «وحدة المتميزات» Die Einheit Unterschiedener، أو «هوية الهوية واللاهوتية» Identitat der Identitat und der Nichtidentitat أو «ارتباط الارتباط وعدم الارتباط» verbindung der verbindung und der Nichiverbindung.

مراجع

(١) راجع عن الديالكتيك عند هيجل:

- J. McTaggart: Studies in the Hegelian dialectic. Cabmbridge 1896; New York, 1964.
- A. Dürr: Zum Problem der Hegelschen dialektik und ihrer Formen, 1938.
- W. Axmann: Zur Feage nach dem Ursprung des dialektischen Denkens bei Hegel, 1939.
- E. Bloch: Subjekt- Objekt. Erlauterungen zu Hegel 1951.
- E. Coreth: Das dialektische sein in Hegels Logik, 1952.
- J. Schwarz: «Die Denkformen der Hegelschen Logik», in Kantstudien 50 (1958/59), S.37-76.
- H. G. Gadamer: «Hegel und die antike Dialektik», in Hegel- Studien, I (1961), S. 173-199.
- M. Rossi: «Drei Momente der Hegelschen Dialektik: ihre Etstehung, ihre Formulerung, ihre auflösung», in Hegel- Jahrbücher (1961), S. 11 ff.
- R. Heiss: die grossen Dialektiker des 19. Jahrhundert, 1963, S. 11-196.
- A. Sarlemin: Hegelsche Dialektik, 1971.
- Thomas Kesserling: Hegels Dialektik in Lichte der genetischen Erkenntnistheorie und der formalen logik. Frankfurt, 1984.



نقولاس الكوزاني

Nikolaus von Cusa (Nicolaus Cusanus [l.], Nikolaus Krebs)

(1401 - 1464)

فيلسوف ولاهوتي، ورياضي، وعالم اعتمد التجارب العلمية، ألماني.

ولد في سنة ١٤٠١ في قرية كوئس Kues (على الشاطىء الأيسر من نهر موزل Mosel بين تريڤس Treves وكوبلنتس Koblenz في جنوب غربي ألمانيا). وكان من أسرة ميسورة تملك مراكب وتقوم بحمل الركاب والبضائع على نهر موزل. وتوفي في ١١ أغسطس سنة ١٤٦٤ في مدينة تودي Todi بإيطاليا، ودفن في كنيسة القديس بطرس المكبّل بالسلاسل، في روما.

ومن المحتمل أنه بدأ دراسته في هولندا عند «إخوة الحياة المشتركة». ولكن من المؤكد أنه سجل نفسه للدراسة في كلية الآداب بجامعة هيدلبرج في سنة ١٤١٦ لكنه غادرها بعد عام واحد، وسافر إلى إيطاليا والتحق بجامعة پادوڤا Padova (في شمالي ايطاليا بالقرب من البندقية) في سنة ١٤١٧؛ وبقي فيها ست سنوات حتى حصل على الدكتوراه في القانون الديني. وهنا في پادوڤا عقد صداقة مع اتشيزاريني Cesarini الذي سيصبح كردنيالاً في سنة ١٤٢٦، وإليه سيهدي نقولا الكوزاني كتابه: «في الجهل العالِم» De docta ignorantia. وقد ساعد نقولا في الترقي في سلك الكهنوت، كما أفاده في الدراسات الإنسانية. كذلك عقد صداقة مع الطبيب توسكانلّي Tosconelli الذي كان أيضاً رياضياً وفلكياً، وكان ذلك في پادوڤا أيضاً.

ثم عاد نقولا الكوزاني إلى وطنه ألمانيا في سنة ١٤٢٥، وصار سكرتيراً لرئيس أساقفة تريڤس واسمه أوتو ڤون اتسيجنهاين Otto von Ziegen hain، فأغدق عليه المنافع والنعم، على الرغم من أن نقولا كان لايزال شمّاساً، لأنه لم يتعجل الدخول في سلك القساوسة؛ ولن يصبح قسيساً إلا في سنة ١٤٣٥. والتحق بجامعة كيلن (كولونيا)، ويلوح أنه ألقى فيها بعض دروس في القانون الديني. وعرضت عليه جامعة لوڤان (بلجيكا) أن يكون أستاذاً للقانون الديني في سنة ١٤٢٨ ثم مرة أخرى في سنة ١٤٣٥، لكنه رفض كلا هذين العرضين.

وفي سنة ١٤٣٠ اشترك في نزاع قانوني، يتعلق بتعيين خَلَف رئيس أساقفة تريڤس أوتو. ذلك أن البابا يوجين ـ الرابع عين لشغل هذا المنصب رابان فون هلمشتادت Raban von Helmstade. لكن كان ثم مرشحون آخرون، منهم مرشح مجلس الكنيسة المحلية في تريڤس وهو: الرش فون ماندرشَيد Ulrich vun Manderscheid. الذي أيّده النبلاء ودوق بورجوني. فتولى نقولا الدفاع عن الرش هذا، لكنه خسر هذه القضية عند عرضها على مجمع بازل في سنة ١٤٣٢. بيد أن ما أبداه من علم واسع ومهارة في الدفاع قد أكسبه شهرة، وجعل أعضاء هذا المجمع يضمونه إليهم عضواً فيه في فبراير ١٤٣٢. وكلّفوه بالقيام بمفاوضات مع أتباع جان هوسّ Huss، المصلح الديني، فاقترح عليهم أن يسمح لهم برسم التناول على شكلين مقابل اعترافهم التام بسلطة البابا في روما: وبهذه المناسبة ألفّ نقولا كتاباً

بعنوان: «في الوفاق الكاثوليكي» (سنة ١٤٢٣! وفيه أكدّ سمّو المجامع الدينية العامة على سلطة البابوية. وفي نفس الكتاب تناول موضوع الانسجام في الكنيسة، واقتراح نظاماً للوفاق الديني مستمداً من نظام السموات. لكنه ما لبث أن انهارت ثقته بأعمال مجمع بازل لأنه وجده قد أخفق في تحقيق الوفاق في الكنيسة الكاثوليكية والقيام بالاصلاحات المطلوبة ولهذا انقلب على موقفه السابق، وأصبح من الأنصار المتحمسين للبابا يوجين الرابع حتى وفاة هذا الأخير في سنة ١٤٤٧. وقد كلفه البابا يوجين الرابع بالدفاع عن قضية البابوية في ألمانيا طوال عشر سنوات، فقام بالمساعي اللازمة وكتب مذكرات، وألقى خطباً، خصوصاً بمناسبة المؤتمرات الأمبراطورية (دياطات diètes) التي عقدت في نورمبرج (١٤٣٨)، ومايانس (١٤٣٩ و١٤٤١). وفرانكفورت (١٤٤٠ و١٤٤٢) ونورمبرج (١٤٤٤)، وأشافنبرج (١٤٤٧)، حتى اليوم الذي أنهت فيه كونكوردات ڤينا الحياد الألماني (١٧ فبراير ١٤٤٨). وتقديراً لجهوده عينه البابا يوجين الرابع كردينالاً في الباطن Inpetto ريثما يصبح كردنالاً علنياً بقرار من البابا التالي، وهو نقولا الخامس الذي تولى البابوية من سنة ١٤٤٧ حتى ١٤٥٥. كذلك عينه البابا نقولا الخامس هذا قاصداً رسولياً في ألمانيا لمدة عامين، فكان يلقي الكثير من المواعظ، وساعد على اصلاح الكهنوت، وبعد ذلك صار أسقفاً على برشانون Bresssanone في إيطاليا. وكان تعيينه كردينالاً بالفعل في ١١ يناير سنة ١٤٥٠.

مؤلفاته

يمكن تصنيف مؤلفات نقولا الكوزاني إلى ثلاثة أنواع: (١) سياسية ودينية؛ (٢) علمية؛ (٣) فلسفية ولاهوتية.

أ) المؤلفات الدينية والسياسية:

١ ـ «في الوفاق الكاثوليكي» مطبوع في طبعة بازل لكل مؤلفاته ص٦٨٣ ـ ٨٢٥). وفيه يدرس النظام العام للكنيسة.

٢ ـ «في سلطة الرؤساء في المجمع الديني العام».

٣ ـ «رسائل إلى أهل بوهيميه في قضية أنصار هوسّ (مطبوع في Opera ص٨٢٩ ـ ٨٦١).

ب) المؤلفات العلمية:

١ ـ «اصلاح التقويم» وهو مشروع لاصلاح التقويم قدمه إلى مجمع بازل في سنة ١٤٣٦ (Opera ص١١٥٥ ـ ١١٦٧).

٢ ـ «في التحوّلات الهندسية» (Opera ص٩٣٩ ـ ٩٩١).

٣ ـ «في التكميلات الحسابية» (ص٩٩١ ـ ١٠٠٣).

٤ ـ «في التجارب الاستاتيكية» (ص١٧٢ ـ ١٨٠).

٥ ـ «في تربيع الدائرة» (ص١٠٩١ ـ ١١٠٥).

٦ ـ «في الكمال الرياضي» (١١٢١ ـ ١١٥٤).

ح) المؤلفات الفلسفية واللاهوتية:

١ ـ أهم مؤلفات نقولا الكوزاني في هذا الباب وعلى وجه الاطلاق هو كتابه: «في الجهل العالِم» ويقع في ثلاث مقالات: في الله، في الكون، في يسوع المسيح. وطبع ضمن مجموع مؤلفاته Opera (بازل ١٥٦٥) ص١ ـ ٦٢. وقد انتهى من تأليفه في ١٢ فبراير ١٤٤٠.

٢ ـ «في الله الخفيّ» (Opera ص٣٣٧ ـ ٣٣٩)، وهو محاورة قصيرة تدور حول عدم إمكان العلم بالله عِلم إحاطة.

٣ ـ ورد على جان ڤنك Wenck الذي هاجم كتاب «في الجهل العالم» وذلك برسالة بعنوان: «دفاع عن الجهل العالم». (.OP ص٦٣ ـ ٧٥).

٤ ـ وفي سنة ١٤٥٠ كتب أربع محاورات بعنوان: «كتب الأبله» Idiota libri، والسبب في هذا العنوان هو أن الشخصية الرئيسية هي شخص «أبله»، وهو لسان حال نقولا الكوزاني نفسه.

٥ ـ «في رؤية الله» (.OP ص١٨١ ـ ٢٠٨).

٦ ـ وفي سنة ١٤٥٨ كتب رسالة بعنوان De Beryllo (.OP ص٢٦٧ ـ ٢٨٤)، وفيه يقول إنه يستخدم «منظاراً عقلياً مكبّراً» لمشاهدة الحقيقة الواقعية بالنسبة إلى الله، والعالم، والإنسان.

٧ ـ «في صَيْد الحكمة»، ألفه سنة ١٤٦٣، وفيه

يبحث في معنى الحكمة وفي الطرق المؤدية إلى تحصيلها، ويعد بمثابة وصيّةٍ روحية.

آراؤه

اشتهر نقولا الكوزاني بفكرتين: الأولى: الجهل العالم، والثانية تطابق المتقابلات (الأضداد والمتناقضات).

أما الجهل العالِم docta ignorantia فيقصد بها علم الإنسان بأنه جاهل. وفي هذا سار في إثر سقراط الذي يؤثر عنه أنه كان يقول «خير ما أعلم هو أنني لا أعلم». ونقولا الكوزاني يرى أنه ليس في وسع الإنسان أن يعلم الحقيقة، وذلك راجع إلى طبيعة الحقيقة من ناحية، وإلى طبيعة العلم من ناحية أخرى. فالحقيقة أمرٌ مطلق؛ وهي واحدة، بسيطة جداً، بينما المعرفة هي بالضرورة نسبية، ومكونة، لأن كل معرفة هي انتقال من المعلوم إلى المجهول، ولما كانت لا توجد نسبة بين اللامتناهي والمتناهي، بين المعرفة وموضوعها، الذي هو الحقيقة، فإن ثمت دائماً مجالاً لمعرفة أدق وأصح تزداد علماً بالأشياء. وإذن فالمعرفة نسبتها إلى الحقيقة شبيهة بنسبة الكثير الأضلاع إلى الدائرة. ولهذا فإنه ليس فقط المعرفة بالله، بل وأيضاً حقيقة الأشياء، أعني ماهيتها هي دائماً تقريبية. إن كل معرفة هي تقريبية؛ وكل علم هو ظنّي وافتراضي.

أما الفكرة الثانية وهي تطابق المتقابلات coincidentia oppositorum فمرتبطة بالفكرة الأولى. فهو يقول إن المعرفة العقلية أسمى من المعرفة الحِسّية من حيث أنها زيادة في التبسيط وزيادة في التوحيد: فالعقل يستبدل بالإحساسات المتعددة تصوراً يشتمل عليها كلها في بساطته. فتصور الإنسان يشتمل على كل الخصائص الحسّية المتعددة المتعلقة بالإنسان. بيد أن تصاعد العقل في المزيد من التبسيط يتوقف بالضرورة أمام التناقض. ولهذا فإن مبدأ (عدم) التناقض ـ الذي هو مصدر ميزة العقل ـ هو في الوقت نفسه عنصر ضعيف فيه، لأنه يحدّ من ميدان البحث العقلي. إن العقل يتوقف أمام واقع الأفكار المتضادة، كما أن الحِسّ يتوقف أمام تعدد الإحساسات المتميزة. فمن أجل التوجه إلى الحقيقة ينبغي على الإنسان أن يرتفع فوق العقل المنفصل ومقتضياته، مثلما يرتفع فوق الحواس، وعليه إذن أن يلجأ إلى ملكة أسمى هي العيان أو الوجدان، الذي به يسعى الإنسان إلى الوصول إلى «البساطة التي فيها تتطابق المتقابلات».

وبهذا العيان ـ أو الوجدان ـ يسعى كوزانو إلى إدراك الحقائق العالية. وهذه التأملات الوجدانية لا يقصد منها أن تكون حقيقية بقدر ما يقصد منها أن تكون «جميلة» و«خَيْرة» ـ وبعبارة أوضح: يريد منها كوزانو أن تؤدي إلى اقرار المعاني الدينية الرئيسية من إيمان ومحبة، الخ.

لكنه وجد أن اللغة العقلية لا تكفي للتعبير عن هذه «الحقائق العالية». فإن «خلاف» الألفاظ لا يسمح بالنفوذ إلى حاقة الحقائق. فاستعان لذلك بالأشكال الهندسية، وبالتركيبات العددية.

وتطبيقاً لهذه الفكرة رأى أن «العين البسيطة» للوجدان هي التي يجب عليها أن تبحث عن الله، لكن الله هو الموجود الذي لا يضاده العدم، وهو الواحد الذي لا يناقضه الكثرة. إنه الكبير إلى غير نهاية، والصغير إلى غير نهاية؛ إنه الحد الأعلى الذي يتطابق معه الحد الأدنى. إنه القوة التي يتطابق معها الفعل. وصفات الله، وهي عديدة في نظرنا، هي واحدة في الحقيقة، لأنها تتطابق مع بعضها بعضاً. ولهذا فإن كل لاهوت هو دائريّ، أي يدور ويرجع على نفسه باستمرار. ولهذا أيضاً فإن اللاهوت السلبي أسمى من اللاهوت الإيجابي. وأسمى من كليهما اللاهوت الجامع بين كليهما؛ ويسميه باسم: اللاهوت العطفي (أي المعطوف بعضه مع بعض) copulative، وهذا اللاهوت يقول مثلاً إن الله ليس واحداً ولا ثلاثة؛ إنه الواحد الذي يتطابق مع الثلاثة، والثلاثة التي تتطابق مع الواحد.

كل شيء هو في الله؛ والله محيط بكل شيء؛ والله في كل شيء؛ والله يفسّر كل شيء. وعنايته توحّد بين النقائض، ولهذا لا يفوته شيء. إنه المركز والمحيط في وقت واحد معاً: مركز العالم ومحيطه وهو في كل مكان، وهو أيضاً لا في مكان.

ولا بد أن القارىء المطلع على آراء المعتزلة وآراء الصوفية المسلمين يدرك في الحال أن كلام نقولا

الكوزاني هاهنا كأنه مستمد كله من آراء الصوفية المسلمين، القائلين بوحدة الوجود، وخصوصاً محيي الدين بن عربي (١١٦٥م - ١٢٤٠م) الذي عاش قبل نقولا الكوزاني بقرابة ثلاثة قرون. فهل قرأ نقولا الكوزاني مؤلفات ابن عربي أو ألمّ بمحتواها؟

هذا أمر محتمل جداً، ولا عبرة بكونه لم يشر إلى ابن عربي في كتبه فإنه لم يعتد الإشارة إلى مصادره. وقوة الاحتمال هاهنا تصدر عن هذه الواقعة، وهي أن كوزانو ألّف كتاباً صغيراً بعنوان: «الامتحان النقدي للقرآن» De cribratione Alchorani (حرفياً: «في غربلة القرآن»). وهذا الكتاب الصغير يندرج في سلسلة الردود التي كتبها اللاهوتيون النصارى ضد الإسلام والنبي محمد في بيزنطة وسائر أنحاء أوروبا (راجع كتابنا: بالفرنسية): «الدفاع عن النبي محمد ضد المفترين عليه»، باريس سنة ١٩٩٠). والفكرة الرئيسية فيه هي أن الإسلام شكل مبسّط من أشكال المسيحية!! وأن دور (النبي) محمد كان دور المبشر بمسيحية ساذجة بدائية تتفق مع العقلية البدائية الساذجة التي اتصف بها العرب!! إلى آخر هذه التخريفات المعهودة عند اللاهوتيين المسيحيين حتى اليوم. ولا بد أن كوزانو وهو يكتب هذا الكتاب الصغير قد اطلع على الترجمة اللاتينية للقرآن (راجع كتابنا: «موسوعة المستشرقين»، مادة: ترجمات القرآن في أوروبا، بيروت ط١ ١٩٨٣، ط٣ بيروت سنة ١٩٩٣) وبعض الدراسات الأوروبية عن الإسلام، التي ظهرت في القرن الخامس عشر وما قبله، وهي عديدة.

وبالجملة فإن آراء نقولا الكوزاني تعوزها الأصالة والتعمق، ويبدو أن دوره السياسي كان هو الأغلب عليه وربما كان هو الذي أسهم في شهرته أكثر جداً من إنتاجه الفلسفي والعلمي واللاهوتي.

نشرة مؤلفاته

النشرة الكاملة لمؤلفاته صدرت في استراسبورج سنة ١٤٨٨ (وأعيد طبعها بالأوفست في برلين ١٩٦٧). وتلتها نشرة أشرف عليها Cortemaggiore ظهرت سنة ١٥٠٢. ثم ظهرت طبعة أنقص من هاتين الطبعتين، أشرف عليها Lefèvre d'Etaples، في باريس ١٥١٤، وأعيد طبعها في بازل في سنة ١٥٦٥ ثم شرعت أكاديمية هيدلبرج في إصدار طبعة نقدية لمؤلفاته الكاملة Opera omnia في ٢١ مجلداً، ابتداءً من سنة ١٩٣٤، عند الناشر Felix Meiner في ليبتسك أولاً، وبعد ذلك في هامبورج حالياً؛ وهذه الطبعة مزودة بترجمة ألمانية وتعليقات. كذلك يجري حالياً إصدار طبعتين، إحداهما في ڤيينا والأخرى في بولونيا (ايطاليا) مع ترجمة ألمانية وأخرى ايطالية، وهاتان الطبعتان - في أربع مجلدات، كل واحدة منهما - تقتصران على المؤلفات الفلسفية واللاهوتية.

مراجع

- L. von Bertalanffy: Nicolans von Cues. München, 1928.
- E. Vansteenberghe: Le Cardinal Nicolas de Cues: L'Action. La Pensée. Paris, 1920.
- P. Rotta: Il cardinale Nicola di Cusa. la vita e il pensiero. Milano, 1928.
- M. de Gandillac: Nicolas de Cues. Paris, 1941.
- K. Jaspers: N. Cusanus. München, 1964.

نيوتن

Newton (Isaac)

(1642 - 1727)

فيزيائي ورياضي وصاحب فلسفة علمية؛ انجليزي.

ولد في ٢٥ ديسمبر)١٦٤٢ = ٤ يناير ١٦٤٣ بحسب التقويم الجديد) في قرية ولزتورپ Walsthorpe، بمقاطعة لنكولنشير. ودخل جامعة كمبردج في سنة ١٦٦١، في وقت كانت فيه الثورة العلمية قد اتسع مداها بفضل جاليليو وديكارت وكپلر وكوبرنيكوس. فإن علماء الفلك من كوبرنيكوس حتى كپلر كانوا قد شيّدوا النظام الفلكي الذي فيه الشمس صارت في مركز الكون. وجاليليو كان قد وضع أُسُس ميكانيكا جديدة قائمة على مبدأ القصور الذاتي inertia. وديكارت ومن تبعه من الفلاسفة والعلماء بدأوا في تكوين تصور جديد للطبيعة يقرر أن الطبيعة هي بمثابة آلة ساكنة وغير مشخّصة ومعقدة. لكن على الرغم من هذا

التقدم العلمي الهائل، فإن الجامعات في أوروبا، ومنها جامعة كمبردج ظلت بمنأى عنه واستمرت تدرّس طبيعة أرسطو وآراء الفيزيائيين والفلكيين الأقدمين.

ولهذا بدأ نيوتن، وهو طالب في جامعة كمبردج، شأنه شأن سائر زملائه. يستغرق جهده العلمي في دراسة أرسطو. ومع ذلك فإنه، في أثناء دراسته في كمبردج، اطلع على بعض مؤلفات ديكارت اللاتينية، وكان قد اتقن اللاتينية وهو في الدراسة الثانوية، كما اطلع على مؤلفات فيزيائيين آخرين كانوا يرون أن الطبيعة مؤلفة من جزيئات من المادة هي في حركة دائمة، وأن كل ظواهر الطبيعة ناتجة عن التفاعلات الميكانيكية فيما بين هذه الجزيئات.

وبدأ نيوتن في سنة ١٦٦٤ كتابةُ تعليقات، عنونها بعنوان: «بعض المسائل الفلسفية» ووضع تحت هذا العنوان شعاراً ومعارضاً لشعارٍ منسوبٍ إلى أرسطو، يقول: «أفلاطون صديق، وأرسطو صديق، لكن أحسن أصدقائي هو الحق». وفي هذا الكتاب يكشف عن تصوره الجديد للطبيعة مما سيكون اطاراً لفلسفته العلمية الثورية الجديدة. ويقارن بين ديكارت وجَسّندي Gassendi ويفضل جَسّندي على ديكارت. في تفسير كليهما للطبيعة، لأن جسّندي كان يقول بالمبدأ الذرّي، بينما ديكارت رفض هذا المبدأ. كذلك استفاد نيوتن من أبحاث روبرت بويل في الكيمياء. وفي الفلسفة تأثر بمؤلفات هنري مور Henry More (١٦١٤ ـ ١٦٨٧)، الفيلسوف الانجليزي الذي جدّد الأفلاطونية وكوّن ما يعرف بـ «الأفلاطونية الجديدة في كمبردج». وبفضل كتب مور دخل نيوتن في ميدان جديد، هو النزعة الهرمسية التي حاولت تفسير ظواهر الطبيعة عن طريقة تصورات السحر والتنجيم. وظل هذان التيّاران: الميكانيكي والهرمسي، يؤثران في تفكير نيوتن طوال حياته العلمية، على الرغم من تناقضهما. ويتجلى تأثير النزعة الهرمسية السحرية الصنعوية في نظرية الجاذبية الكلية التي هي الأساس في كل فلسفة نيوتن الفزيائية.

كذلك بدأ نيوتن ـ وهو في كمبردج ـ دراساته في الرياضيات. فابتدأ بديكارت، فقرأ كتاب «الهندسة» (١٦٣٧)، وأداه ذلك إلى قراءة كتب أخرى في التحليل وتطبيقه للجبر على مسائل الهندسة. وواصل دراساته في هذا المجال. وأداه ذلك إلى اكتشاف نظرية ذات الحدّين Binomial Theorem؛ وتوسّع في حساب اللامتناهيات Calculus. وفي سنة ١٦٦٩ ألّف كتاباً لخص فيه ما وصل إليه من نتائج في الرياضيات، وعنوانه: «في التحليل بواسطة السلاسل اللامتناهية». وتنوقل مخطوط الكتاب في دائرة محدودة، لكن اسمه بدأ يشتهر بين العلماء. وطوال السنتين التاليتين أخذ في تنقيحه، وأعطاه عنواناً جديداً هو: «في مناهج السلاسل والمتغيرات» De methodis serierom et fluxionum.

وفي أبريل سنة ١٦٦٥ حصل على البكالوريوس من جامعة كمبردج. لكن في هذه السنة نفسها ظهر الطاعون، وأدى ذلك إلى إغلاق الجامعة. واضطر نيوتن إلى التزام منزله طوال السنتين التاليتين، فراح يتأمل فيما قرأ وما تعلمه في الجامعة. لكنه في هذه الفترة التي سادها الطاعون أتم وضع أساس حساب التفاضل والتكامل، كما بدأ كتابة رسالةً في الألوان تحتوي على معظم الآراء التي سيعرضها في كتابه «البصريات» Optica. وفي نفس الفترة بحث في الحركة الدائرية وطبّق التحليل على القمر وسائر الكواكب، واكتشف المعادلة التي تقول إن القوة الموجهة قطرياً على كوكب تتناقص نسبتها التربيعية العكسية مع مربع مسافتها من الشمس ـ وهذه المعادلة هي التي ستؤدي إلى وضع قانون الجاذبية الكلية.

وبعد أن فتحت الجامعة من جديد في سنة ١٦٦٧ عيّن نيوتن زميلاً في كلية الثالوث Trinity College في كمبردج. وفي سنة ١٦٦٩ استقال اسحق برو Isaac Barrow؛ أستاذ الرياضيات، ليتفرغ للاهوت، وأوصى بتعيين نيوتن في مكانه وعيّن نيوتن أستاذاً للرياضيات، فركّز محاضراته طوال ثلاث سنوات (١٦٦٩ ـ ١٦٧٢) لتدريس البصريات وكان البحث في البصريات قد بدأ يخطو خطوات كبيرة منذ أن أصدر كپلر كتابه Paralipomena في سنة ١٦٠٤ إذ جاء ديكارت فوضع قانوناً لانكسار الضوء، وجعل الضوء موضوعاً أساسياً في فلسفة الطبيعة الميكانيكية وقال إن حقيقة الضوء تقوم في الحركة المنقولة خلال وسط مادي.

فجاء نيوتن وقام بسلسلة من التجارب في عامي ١٦٦٥ و١٦٦٦، أسقط فيها شعاعاً ضيّقاً على حائط في

غرفة مظلمة. وأدت به هذه التجارب إلى اطراح فكرة التغيّر التي قال بها ديكارت، وإلى القول بفكرة تحليل الضوء. لقد رفض القول بأن الضوء بسيط ومتجانس، وقرر أن الضوء مركز ولا متجانس، وأن ظواهر الألوان تنشأ من تحليل خليط لا متجانس إلى مركّباته البسيطة. وفي سنة ١٦٧٢ كتب رسالة عن الضوء والألوان. وقوبلت هذه الرسالة بالاستحسان بوجه عام؛ بيد أنها أثارت زوبعة. ذلك أن أحد كبار أعضاء الجمعية الملكية - وهو روبرت هوك Robert Hooke نقد هذه الرسالة بعنف. ثم أصدر نيوتن رسالة أخرى بعنوان: «إيضاح افتراضي لخواص الضوء»، عرض فيها نظرية عامة في الطبيعة. فتصدى لها هوك هذه المرة أيضاً، وادعى أن نيوتن قد سرق مضمونها منه. فثارت الفتنة بينهما من جديد، لكنها ما لبثت أن أخمدت.

ويمكن تلخيص آراء نيوتن في الفيزياء حتى سنة ١٦٨٠ كما يلي:

١ - الضوء هو سيّال من الجسيمات الصغيرة التي انحرفت عن مجراها بسبب مرورها بأوساط أكثر كثافة أو أشدّ تخلخلاً.

٢ - انجذاب قطع صغيرة من الورق إلى قطعة من الزجاج ثم حكّها بقطعة من القماش - ينتج عن سيّال أثيري ينبعث من الزجاج ويحمل قطع الورق الصغيرة معه.

٣ - لما كانت الألوان صفات للضوء، فإن الضوء لابد أن يكون مادة، وليس صفة. واللون يصحب مادة الضوء مثلما ترتبط الخواص الميكانيكة بالمادة. وإذن للضوء حقيقة مادية، حقيقة جوهرية.

٤ - أكد نيوتن وجود أثير كلي يفسّر به الكثير من الظواهر الطبيعية تفسيراً ميكانيكاً.

لكن نيوتن ابتداءً من سنة ١٦٨٠ بدأ يتخلى عن فكرة الأثير الكلي، وآلياته المستورة، وبدأ يعزو الظواهر الصعبة التفسير - مثل التفاعلات الكيماوية؛ وتولّد الحرارة في التفاعلات الكيماوية وتوتر السطح في السوائل، والفعل الشّعري Capillary action، وتماسك الأجسام - بأنها تنتج عن التجاذب والتنافر بين جزئيات المادة. والقول بفكرة التجاذب والتنافر إنما أوحت بها إلى نيوتن الفلسفة الهرمسية السحرية الصنعوية. ومن هنا هاجمها العلماء القائلون بالتفسير الكمي الميكانيكي الخالص. بيد أن نيوتن واجه هذا الهجوم بأن حاول إعطاء صيغة رياضية كمية لفكرة الجاذبية، فقال إن الانجذابات محدّدة كمّياً، وأنها تقدم جسراً بين الاتجاهين السائدين في القرن السابع عشر في الفيزياء: الاتجاه الميكانيكي الكمي الخاص، والاتجاه الفيثاغوري التقليدي الذي يركّز على الطبيعة الرياضية للحقيقة الواقعية.

على أن نيوتن لم يطبق فكرة الجذب والتنافر في أول الأمر إلا على الظواهر التي تجري على سطح الأرض. لكنه جاء بعد ذلك في سنة ١٦٧٩ فأفكر في تطبيقها على العالم العلوي، أي حركات الكواكب والنجوم في السماء وقد أوحى له بذلك رسالة تلقاها من هوك، مما دعا هوك فيما بعد إلى اتهام نيوتن بسرقة أفكاره. غير أن نيوتن في عامي ١٦٧٩ و١٦٨٠ لم يتقدم كثيراً في تطبيق فكرة الجاذبية على حركات النجوم.

وإنما فعل ذلك بعد ذلك بخمس سنوات في رسالة صغيرة بعنوان: «في الحركة» De Motu. ثم توسّع فيها في كتاب يعدّ الكتاب الرئيسي لنيوتن وعنوانه: «المبادىء الرياضية للفلسفة الطبيعية» الذي يعدّ الكتاب الأساس في كل العلم الحديث. وقد صدر هذا الكتاب في لندن سنة ١٦٨٧.

في هذا الكتاب وضع نيوتن ثلاثة قوانين للحركة، وهي:

١ - الجسم يبقى في حالة سكون إلاّ إذا أُرْغِم على تغيير هذه الحالة بواسطة قوة تسلّط عليه.

٢ - تغير الحركة يتناسب مع مقدار القوة المسّلطة على الجسم.

٣ - لكل فعلٍ ردّ فعلٍ مضاد له ومساوٍ له.

ومن ناحية أخرى أصلح القانون الثالث من قوانين كپلر، وانتهى إلى أن القوة الجاذبة التي تمسك بالكواكب في أفلاكها حول الشمس تتناقص بنسبة مربع المسافة بين الكوكب وبين الشمس.

وكان نيوتن بروتستنتي المذهب في الدين، وكان متحمساً غيوراً على البروتستنتية على الرغم من أنه لم

يكن متمسكاً بالشعائر الدينية. ولهذا فإنه لما حاول الملك جيمس الثاني فرض المذهب الكاثوليكي على انجلترا، كان نيوتن في طليعة المقاومين لهذا الاتجاه، إلى جانب زملائه في جامعة كمبردج. ولهذا اختاروه ليكون ممثلاً لجامعة كمبردج في حركة مقاومة مشروع جيمس الثاني هذا. وبهذه الصفة تعرّف إلى مجموعة أوسع تشمل الفيلسوف جون لوك، قامت بالثورة على جيمس الثاني.

ومن ناحية أخرى كان نيوتن قد ضاق ذرعاً بالتدريس في جامعة كمبردج، وراح يبحث عن السلام والراحة. ورأى أن ذلك سيتحقق لو أنه أقام في لندن ولذلك راح يبحث عن وظيفة في لندن ليستقر هناك. وظفر بهذه الوظيفة، بفضل مساعي صديق له كان سياسياً ناشئاً وهو شارل مونتيجو Montague الذي سيصبح فيما بعد بلقب: لورد هاليفكس. فعُيِّن نيوتن مديراً لإدارة سك النقود، في سنة ١٨٩٦؛ لكنه لم يتخل عن وظيفته في كمبردج إلا في سنة ١٧٠١. فانتقل إلى لندن ليمضي فيها بقية عمره.

وهنا في لندن اتسع لنيوتن المجال للاهتمام بميادين أخرى، فاهتم بالدين واللاهوت. وفي السنوات الأولى من العقد الأخير من القرن السابع عشر كان قد أرسل إلى جون لوك نسخة من مخطوط حاول فيه أن يثبت أن المواضع المتعلقة بعقيدة التثليث في الكتاب المقدس كانت تزييفاً للنص الأصلي. ولما شرع لوك في اتخاذ الإجراءات لطبع هذا البحث، تراجع نيوتن عن نشره خوفاً من أن يتهم بإنكار عقيدة التثليث. كذلك انكبّ نيوتن على تفسير نبوءات دنيال وسفر الرؤيا المنسوب إلى يوحنا، وكتب دراسة عن ذلك. وقد نشر كلا البحثين بعد وفاة نيوتن.

على أن نيوتن كان يؤمن بوجود إله خالق لهذا النظام العجيب الموجود في النظام الشمسي. لكن إلهُ نيوتن يختلف عن إله ديكارت: فإله نيوتن يتدخل دائماً لضبط نظام الكون والسهر على انتظام حركة النجوم والكواكب؛ أما إله ديكارت فقد أعطى الدفعة الأولى للحركة الكونية ثم تركها تأخذ مجراها دون أن يحفل بها بعد ذلك أبداً.

وفي علم مناهج البحث ثم قولة مشهورة لنيوتن يقول فيها: hypotheses non fingo (= إني لا أفترض فروضاً). وقد أولّت تأويلين متناقضين: أحدهما أنه يرفض استخدام الفروض في البحث العلمي، والثاني أنه يقرر فقط أن ما يقوله ليس فروضاً، بل هو ناتج التجارب ودراسة الظواهر واستخراج النتائج عن طريق الاستقراء. راجع تفصيل هذا في كتابنا: «مناهج البحث العلمي».

مؤلفاته

- «المبادىء الرياضية للفلسفة الطبيعية» Principia mathematica Philosophiae Naturalis، ١٦٨٧. وترجمه إلى الإنجليزية بعنوان: Mathematical Principles of Natural Philosophy لندن سنة ١٧٢٩.

- «البصريات» Opticks، سنة ١٧٠٤.

- «الحساب الكلي» arithmetica universalis، سنة ١٧٠٧. وقد ترجم إلى الإنجليزية بعنوان Universal arithometick، سنة ١٧٢٠.

- «إصلاح تواريخ الممالك القديمة» The chronology of ancient Kingdoms amended، ظهر سنة ١٧٢٨ بعد وفاته.

- «ملاحظة على نبوءات دنيال ورؤيا يوحنا» Observations upon the Prophecies of Daniel and the apocalypse of st. John وظهر سنة ١٧٣٣ بعد وفاته.

قد جمعت مؤلفاته وطبعت بعنوان Isaci Newtoni Opera quae extant Omnia. London, 1775-1785, 5 Vois.

مراجع

المرجع الأساسي عن حياة نيوتن هو:

- David Brewster: Memoirs of the life, Writingcs, and Discoveries of sir Jsaac Newton, 2nd. 2 Vols, 1855 (Reprinted 1965).

وأحدث دراسة عن سيرة نيوتن هي:

- Richard S. Westifall: Never at Rest: a Biography of Jsaac Newton, 1981.

- Peter & Ruth wallis: Newton and Newton iana,

- Alexandre Koyré: Etudes newtoniennes. Paris, 1968.

- I. Bernard Cohen: Introduction to Newton's Principia, 1971.

- The correspondance of Newton, 7 Vols. 1959-1977 edited by R.W. Turnbull and J.E. Scott.

1672-1975, A Bibliography. Dawson, 1977.

- F. Rusénberger: Isaac Newton und seine Physsikalischen Principien 1895.

- Léon Bloch: La Philosophie de Newton. Paris, 1908.

- J. W. Hermiel: The Background to Newtons Principia, Oxford, 1965.



هايمزيت

Heimsoeth (Heimz)

(1886 - 1975)

مؤرخ للفلسفة ألماني.

ولد في كيلن (كولونيا) في ١٢/٨/١٨٨٦، وتوفي في كيلن في ١٠ سبتمبر ١٩٧٥.

صار أستاذاً في جامعة ماربورج في سنة ١٩٢١، وأستاذاً في جامعة كينجزبرج في سنة ١٩٢٢، ثم أستاذاً في جامعة كيلن في سنة ١٩٣١.

وقد تأثر خصوصاً بنقولاي هارتمن.

وقد حاول في دراساته عن ديكارت وليبنتس ونيوتن وهيجل وفشته وشلنج أن يتلمس مصادر دينية وصوفية، وخصوصاً تأثير السيد اكهرت ويعقوب بيمه Böhme.

وفي كتابه: «الموضوعات الكبرى في الميتافيزيقا الغربية» يؤكد أولوية الإرادة على العقل ليس فقط عند شوبنهور وشلنج، بل وأيضاً عند دونس اسكوت.

وفي دراساته عن كَنت عارض تفسير مذهب كنت عند كاسيرر وهرمن كوهن وپاول ناتورب وڤندلبند ولاسك وريل Riehl. وذلك أنه أبرز جانب التقبل في نظرية المعرفة عند كنت، بينما هؤلاء كانوا يؤكدون جانب الفاعلية التي للعقل المحض في عملية المعرفة. وضد الصورية التي أبرزتها الكنتية الجديدة أبرز هيمزيت تلقائية الأنا والذات. وقد وضع شرحاً ضخماً في ٤ أجزاء على «نقد العقل المحض» لأمانويل كنت.

مؤلفاته

- «منهج المعرفة عند ديكارت وليبنتس»، في جزئين، ١٩١٢ ـ ١٩١٤.
- «الموضوعات الستة الكبرى في الميتافيزيقا الغربية»، ١٩٢٢.
- «فشته»، ١٩٢٣.
- «الميتافيزيقا والنقد عند كروسيوس» سنة ١٩٢٦.
- «معاداة الأخلاق Immoralismus عند نيتشه»، ١٩٥٥.
- «دراسات في فلسفة كنت»: حـ١ سنة ١٩٥٦؛ حـ٢ سنة ١٩٧٠.
- «الديالكتيك المتعالي. شرح على نقد العقل المحض لكنت»، ٤ أجزاء ١٩٦٦ ـ ١٩٧١.
- وقد عرض فلسفته في مجموعة: «الفلسفة في عروض ذاتية» حـ٣، سنة ١٩٧٧، ص١٠٢ ـ ١٣٢.

هربرت

(يوهان فريدرش)

Herbart (Johann Friedrich)

فيلسوف وعالم تربية ألماني، ويعد المؤسّس الأول لعلم التربية في ألمانيا.

ولد في أولدنبرج في ٤ مايو ١٧٧٦، وتوفي في

جيتنجن في ١٤ أغسطس ١٨٤١.

بدأ دراسته الجامعة في جامعة يينا Iena حيث درس على فشته، وإن كان لم يتأثر به ولم يأخذ بأفكاره.. ثم انقطع عن الدراسة لخلاف مع أبويه، وصار مربياً في بيت آل اشتايجر von Steiger، محافظ مدينة انترلاكن (سويسرا)، وأفادته هذه التجربة في ممارسة التربية عملياً والإفادة من ذلك في وضع نظرياته في التربية. وفي سويسرا عرف المربي الكبير بستالوتسي Pestalozzi ودرس مؤلفاته. وفي سنة ١٨٠٢ حصل على ليسانس في الفلسفة والتربية؛ وبعد ذلك بثلاث سنوات صار أستاذاً مساعداً في جامعة جيتنجن. وفي سنة ١٨٠٨ دعي ليشغل كرسي امانويل كَنْت في جامعة كيتجزبرج. وهنا نشر أهم مؤلفاته وهي:

١ ـ «مدخل إلى الفلسفة»، ١٨١٣؛

٢ ـ «علم النفس بوصفه علماً»، في مجلدين، ١٨٢٤ ـ ١٨٢٥.

٣ ـ «الميتافيزيقا العامة»، في مجلدين ١٨٢٨ ـ ١٨٢٩.

٤ ـ «موجز محاضرات في التربية»، ١٨٣٤.

فلسفته

يرى هربرت أنه ليس للفلسفة موضوع خاص محدود. وقصرها على موضوع خاص محدّد من شأنه أن يضيّق من نظرتها، ويقلل أهميتها. ولكن الفلسفة تريغ إلى نظرة شاملة في كل موضوعات الوجود، وتعمل على تكوين المفهومات وتعميق تحليلها. وتبعاً لذلك تتوزع فروعها:

فإيضاح المفهومات، وتمييز أنواع الأحكام، وتأليف الأقيسة: يكوّن علم المنطق.

والتجربة والمجادلات الأولى لفهم الكون: يؤدي إلى سلسلة من المفهومات غير التعينية والمتناقضة عند التحليل النقدي. وهذا يكون فلسفة العلوم الوضعية.

وضرورة تصحيح وتظهير وتكميل المفهومات تنشأ عنها الميتافيزيقا. وهذه تنقسم إلى: ميتافيزيقا عامة (أنطولوجيا)؛ وميتافيزيقا تطبيقية وهذه تشمل علم النفس، وفلسفة الطبيعة، وعلم الكون، واللاهوت الطبيعي.

وهناك مفهومات لا تحتاج إلى تحويل، بل تثير مباشرة في الأنا أحكاماً بالرضا أو الرفض. وهذه المفهومات هي موضوع علم الجمال، والأحكام فيه أحكام تقويمية.

الميتافيزيقا:

ويأخذ هربرت في نقد المفهومات الكبرى، مثل: الوحدة، العِلّة، الأنا، المادة. فيقول إنها مفهومات متناقضة. ذلك أن الوحدة تنسب إلى الشيء الواحد، مع أن كيفياته متعددة. والمادة ينظر إليها على أنها كم متناه، مع أنها تتألف مما لا نهاية له من الأجزاء. والرابطة العِلّية لا يمكن مشاهدتها لا في ذاتها ولا في الأشياء المترابطة برابطة العلّية. ومفهوم الأنا متناقض. ومفهوم التغير غامض سواء أرجعناه إلى عوامل خارجية أو إلى عوامل باطنة والصيرورة المطلقة ستكون صيرورة بغير عِلّة، لأن المتغير سيكون هو الصيرورة نفسها.

وهكذا نجد هربرت يخضع المفهومات الميتافيزيقية الكبرى إلى نقدٍ حادٍ. ذلك أن البحث الميتافيزيقي ـ في نظر هربرت ـ يبدأ بالشك. وكل مبتدىء بارع في الفلسفة هو شكّاك، وكل شكّاك مبتدىء. وبدون ممارسة الشك تنتفي تلك القشعريرة التي تستطيع أن تضعنا في الحالة التي فيها نميّز العَرَضي من الضروري، والمتصوّر من المعطي. لكن الشك بعيد عن حالة نضوج الأفكار. والشك المنحطّ يتعلق بذاتية إدراكنا للأشياء، ويتمسك بها، بينما الشك العالي ينطلق من التشكك في ثبات نقط الابتداء في معلوماتنا.

لكن ليس من الممكن افتراض أنه لا يوجد شيء، لأن ذلك يؤدي إلى القول بأنه لا شيء يظهر. ومع انكار الوجود يبقى على الأقل بساطة الإدراك الحسّي، وهو أمر لا يمكن إنكاره. إننا إذا رفعنا الوجود، بقي الظهور (أو: المظهر). وهذا الظهور، بما هو ظهور، هو أمر حقيقي. إن الظهور حقيقي. وينتهي هربرت إلى القول بأن الوجود، هو الوضع المطلق Absolute Position، المعطى في كل إدراك حِسي. «إنه في الإدراك الحسّي الوضع المطلق حاضر، وإن لم يدرك الإنسان ذلك»

(«الميتافيزيقا» حـ٢ بند ٢٠٤). وأشكال العِيان، خصوصاً المكان، معطاة موضوعياً، حتى لو كانت «مظهراً موضوعياً» ونظرة عارضة لله ولطبيعة الأمور الواقعية («الميتافيزيقا العامة» حـ٢ بند ٢٠٩).

ومفهوم الوجود يستبعد كل سلب وكل الاضافات.

ويقول هربرت إن النقطة قابلة للإنقسام، وبهذا يمكن فهم العلاقات الصّماء في الهندسة. ولهذه الفكرة أهمية خاصة بالنسبة إلى مفهوم المادة. وعنها تنتج إمكانية التأليف غير الكامل أو قابلية النفوذ في داخل الأمور الواقعية؛ التي منها تنشأ المادة ـ والمادة الممتدة هي للمظهر شيء موضوعي، ولكن المادة أمر واقعي، بوصفها المجموع من كائنات بسيطة وفي هذا المكان يحدث شيء فعلاً، يكون من نتيجته ظهور الوجود («متن في علم النفس»، ط٣ ص١١٠ وما يليها:

علم النفس: وهذا يقودنا إلى الحديث عن علم النفس عند هربرت. إن المفهوم الرئيسي في علم النفس هو: النفس. «إن علم النفس يكشف لنا في مثال النفس عن تكوين باطن ممتاز لماهية بسيطة ووفقاً لهذا النمط، يجب على كل إنسان أن يتصور سائر الناس، بل والكائنات التي لا تقوم بالتصور والامتثال». وبساطة النفس يجب أن تعدّ نتيجة لوحدة الفكر والشعور. والأساس الأخير الذي يجب أن يرد إليه كل شيء هو الامتثال Vorstellen. إن الامتثالات هي المقوِّمات الذاتية للنفس. إنها التعبيرات المتعددة عن الكيفية الثابتة للنفس، وبها لا تتلقى النفس أية مادة من الخارج». («علم النفس بوصفه علماً» حـ٢، بند ١٣٨.

وللنفس نقطة رياضية في المكان: ولهذا لا يمكن أن يقال عنها إنها في مكان أو في زمان. وهي في تفاعل مستمر مع الجسم الذي هو مركب من الواقع. وفي هذا التفاعل يكون إما التغويق والإضعاف، أو الإسراع والتقوية. والثاني ترداد فسيولوجي، والأول ضغط فسيولوجي. والتذكر ينتج عن سعي كل امتثال إلى أن يكون من جديد مشعوراً به. والذهن هو «القدرة على التوجه في التفكير نحو كيفية ما يفكر فيه» («متن في علم النفس» ط٣ ص١٧٥).

علم التربية: والتربية عند هربرت تقوم على أساس الأخلاق، وتجد غايتها في الأخلاق. وتقوِّية الأخلاق إنما تتم بواسطة التدريب. والتعليم والتعليم والتدريب يجب أن يخدما تنشئة الأخلاق. ولا يوجد تعليم لا يقوم بالتربية، كما لا توجد تربية ليست في خدمة التعليم. وعلى التعليم أن يؤثر في الإرادة بواسطة توفير الامتثالات والمدارك، ذلك لأن الإرادة تتوقف على الامتثالات ومستواها. والمعلومات يجب أن تتوافق مع اهتمام التلميذ، حتى لا تكون عبئاً ثقيلاً عليه. وبالاهتمام توقظ الفعالية الذاتية. ولهذا فإن الاهتمام Intéresse هو الهدف الأضيق الذي للتعليم. وينبغي أن يتوجه الاهتمام إلى كل ميادين معرفة الطبيعة والإنسان، وبدرجة متساوية.

ويميز هربرت ستة أصناف للاهتمام هي: التجريبي، والتأملي النظري، والجمالي، والتعاطفي، والاجتماعي، والديني.

والتعليم على أنواع: تعليم يقوم بالعَرْض، وتعليم يقوم على التحليل، وتعليم يقوم على التركيب. وعلى المعلّم أن يستخدم هذه الأنواع الثلاثة بحسب الحاجة.

ومهمة التدريب والنظام أن يكيّف المبادىء الأخلاقية مع مزاج المتعلم ومشاعره بحيث يتكون عن هذا ضميره. ويختلف بحسب ميول التلميذ وسِنّه. ويجب عليه ألا يعيق، أو يفرض، أو يقولب في قالب محدّد.

وفي موضوع العلاقة بين التربية والفلسفة أبدى هربرت وجهة نظر متضاربة: فهو من ناحية يريد تخليص علم التربية من النظريات الفلسفية غير اليقينية، ومن ناحية أخرى يؤكد صراحة أن بناء التربية بوصفها علماً هو مهمة الفلسفة. وفي كتابه «المدخل إلى الفلسفة» يقرر أن التربية والسياسة تكونان فرعين رئيسيين لنظرية الفضيلة، التي تنتسب بدورها إلى العلوم العملية.

وقد أراغ هربرت إلى تكميل نظريات بستالوتسي في التربية، واتخذ موقفاً معارضاً لجان جاك روسو ولجون لوك.

نشرة مؤلفاته

طبع مجموع مؤلفاته Sämtliche Werke في ١٢ مجلداً، ومجلد تكميلي، وأشرف على هذه الطبعة G.

Hartenstein، سنة ١٨٥٠ ـ ١٨٥٢؛ وأعيدت هذه الطبعة في سنة ١٨٨٣ ـ ١٨٩٣.

ثم تولى K. Kehrbach وO. Flugel إصدار نشرة نقدية من سنة ١٨٨٧ حتى ١٩١٢ في ١٩ مجلداً، في مدينة Langensalza، وقد أعيد طبعها في سنة ١٩٦٣.

مراجع

- J. Capesius: Die Metaphysik Herbarts in ihrer Entwickl. geschichte, 1878.
- T. Wiget: Pestalozzi und Herbart, 1891.
- O. Flügel: Herbarts leben und lehre, 1907; 3. aufl. 1912.
- A. Ziechner: Herbarts Aesthetik, 1908.
- L. Strümpell: Die Pädagogik der Philosophen Kant, Fichte, Herbart. Brunswick, 1843.
- W. Kinkel: Herbart, sein leben und seine Philosophie. Giessén, 1903.
- F.H. Hayward: The Critics of Herbartianism. London, 1903.
- Th. Fritzsch: J.F. Herbarts leben und lehre, leipzig, 1921.

هردر (يوهان جوتليب)

(Johann Gottlieb) Herder

(1744 - 1803)

فيلسوف ولاهوتي ألماني.

ولد في موورونجن Mohrungen (في بروسيا الشرقية) في ٢٤ أغسطس ١٧٤٤، وتوفي في فيمار Weimar في ١٨ ديسمبر ١٩٠٣.

ولد من أسرة رقيقة الحال، إذ كان أبوه مدرّساً في مدرسة أولية، وكان منشداً في الكنيسة وقارعاً لناقوس القرية. وتعلم أولاً على أيدي أبويه، تعلماً بسيطاً يقوم على الكتاب المقدس، والأناشيد الدينية اللوترية. ودخل المدرسة الأولية التي كان يديرها جرم Grimm، فتعلم قواعد النحو اللاتيني، ومبادىء اللغة اليونانية واللغة العبرية والموسيقى. ولما عين القسّيس تريشر Trescher في قرية موورونجن سنة ١٧٦٠، اتخذه نسّاخاً. لكن هردر استفاد من مكتبة الأبروشية. إذ راح يقرأ المؤلفات الكلاسيكية، ويتعمق في دراسة اللاهوت، أطّلع على الأدب الألماني الجديد الذي أبدعه الشاعر كلوبستوك Klopstock والناقد والمؤلف المسرحي الكبير لسّنج Lessing. وفي سنة ١٧٦٢ انتقل إلى كينجسبرج (عاصمة بروسيا الشرقية، وموطن امانويل كنت Kant) بفضل مساعدة طبيب حربي روسيّ أراد توجيهه إلى دراسة علم الطب. وهنا في كينجسبرج حضر محاضرات امانويل كنت، وتعرّف إلى هامان Hamann فانعقدت بينهما أواصر صداقة متينة، ووجهه هامان إلى تعلم اللغتين الانجليزية والايطالية.

وبعد عامين ـ أي في سنة ١٧٦٤ ـ انتقل إلى مدينة ريجا Riga حيث دخل «مدرسة الكاتدرائية» Domschule. وفي السنة التالية ـ ١٧٦٥ ـ صار قسيساً بروتستنتيّاً وواعظاً.

وبدأ في نظم الشعر في سنة ١٧٦١، فألّف قصيدة بعنوان: «إلى كورش» (وكورش هو شاهنشاه إيران) أهداها إلى بطرس الثالث قيصر روسيا. وفي أثناء مقامه في ريجا كتب شذرات عن الأدب الألماني الجديد نشرت بعنوان: «في الأدب الألماني الجديد شذرات» (ريجا ١٧٦٦ ـ ١٧٦٧؛ ونشرت بعد ذلك في «مجموع مؤلفاته» حـ٣؛ حـ٤) وفيها أبدى آراء مهمة سديدة في علم الجمال وتاريخ الفن وتاريخ الأدب. وأثارت «شذراته» هذه مساجلات أدبية عديدة. وعقب عليها بنشر مجموعة دراسات بعنوان: «غابات نقدية» (١٧٦٩) تتناول خصوصاً علم الجمال، وتأخذ صف لسنج ضد ڤنكلمن، في الآراء التي أبداها لسشنج في كتابه: «لأءوكون». وقد ميّز هردر تمييزاً دقيقاً بين الرسم، والموسيقى والشعر.

وقد جلبت عليه مساجلاته في هذه المقالات عداوات عديدة أنقصت من مكانته كرجل دين؛ لهذا قرر ترك مدينة ريجا؛ وأقيل من منصبه في نهاية مايو سنة ١٧٦٩.

فركب السفينة في بحر البلطيق ثم في بحر الشمال، حتى وصل في شهر يوليو إلى نانت Nantes في غربي فرنسا؛ ومن هناك سافر إلى باريس. وقد عبّر عن انطباعاته في هذه الرحلة الطويلة في كتاب بعنوان: «يوميات سفرة في سنة ١٧٦٩» («مجموع مؤلفاته» حـ٤).

وفيها أيضاً اقترح مشروعاً لتجديد التعليم في المدارس.

وفي باريس تعرف إلى ديدرو Diderot ودالمبير D'alembert، وزار المتاحف، وغشى الصالونات الأدبية.

وتلقى دعوة من أمير وأسقف لوبك Lübeck ليقوم بتربية أولاده، فترك باريس متوجهاً إلى ألمانيا في منتصف شهر ديسمبر ١٧٦٩. فركب السفينة التي أصابها الغرق بين ميناني أنقوس وأمستردام. وواصل السفر في البحر، فوصل في شهر مايو ١٧٧٠ إلى أوتين Eutun (في إقليم هولشتاين) حيث مقر أمير لوبك. ثم استأنف السفر، بصحبة تلميذه، ابن الأمير، قاصداً ايطاليا. وتوقف أثناء هذه السفرة في ميناء هامبورج حيث التقى بالناقد والمؤلف المسرحي لسنج Lessing. كذلك توقف في مدينة دارمشتاد Darmastadt حيث تعرّف إلى كارولينا فلاكسلاند Carolina Flacksland التي ستصبح زوجة له بعد ذلك بثلاث سنوات. وفي شهر سبتمبر ١٧٧٠ وصل إلى اشتراسبورج حيث عرض عليه أن يشغل منصب واعظ في بلاط الكونت شاومبورج لِبّه في بوكبورج Bückeburg. فوافق على هذا العرض، وانفصل عن تلميذه؛ واستغل مقامه في اشتراسبورج للتداوي عند جراح في هذه المدينة من مرض في عينيه كان قد استفحل أمره. لكن لم تنجح الجراحتان اللتان أجريتا له.. وفي أثناء اقامته هذه في اشتراسبورج تعرّف إليه الشاعر جيته Goethe الذي كان آنذاك طالباً يدرس الحقوق في جامعة اشتراسبورج. وكان لهذا اللقاء بين هاتين العبقريتين العظيمتين أثر عظيم في التطور الروحي لكليهما معاً؛ فإن هردر أشعل في نفس جيته حماسة هائلة للشعر الشعبي، واستعرض معه آراءه في الخَلْق الفنّي. وكان هردر يعمل آنذاك في بحث «عن أصل اللغة» (١٧٧٢، وهذا البحث سينال جائزة الأكاديمية الملكية في پروسيا، في يناير ١٧٧١. وكان الجدل قد أثير آنذاك حول: هل اللغة توقيفية من الله، أو اصطلاحية من صنع الإنسان؟ وقد ناصر الرأي الأول زوسلمش Süssmilch، بينما عارضه هردر فحاول في هذا المبحث أن يبرهن على أن الإنسان مهيأ بطبعه وتركيبه العضوي لاختراع اللغة ابتداء من موارد طبيعة خالصة ولا حاجة بالإنسان إلى وحي إلهي لاختراع اللغة. كما أن اللغة ليست تقليداً لأصوات الحيوان.

وفي ٢٨ أبريل سنة ١٧٧٠ لما شفي من مرض عينيه، غادر اشتراسبورج، وتوجه إلى بوكبورج ليشغل منصب واعظ في بلاد الكونت شاومبورج ـ لِبّه، الذي كان مشغولاً فقط بالبطولات الحربية والمجد العسكري. لكن هردر وجد العزاء عند الكونتيسة ماريّا، زوجة هذا الكونت، وكانت شديدة التقوى. وفي سنة ١٧٧٢ بدأت صداقته مع هاينه Heyne، عالم اللغات في جيتنجن. وفي مايو ١٧٧٣ عقد قرانه بكارولين فلاكسلاند Caroline Flacksland.

وتتميز هذه الفترة التي قضاها في بوكبورج بالاهتمام بالدراسات الدينية وبفلسفة التاريخ. ففي أثنائها ألّف الكتب التالية:

١ ـ «فلسفة فن التاريخ أيضاً»، سنة ١٧٧٤ («مجموع مؤلفاته» حـ٥)؛

٢ ـ «أقدم وثيقة في تاريخ الجنس البشري»، حـ١، ريجا ١٧٧٤ («مجموع مؤلفاته» حـ٦) وفيه يتناول موضوعاً احتدم فيه النزاع آنذاك بين هامان وكنت؛

٣ ـ «خمس عشرة رسالة اقليمية»، ليبتسك ١٧٧٤ («مجموع مؤلفاته» حـ٧)؛

٤ ـ «شروح على العهد الجديد من الكتاب المقدس»، سنة ١٧٧٥ («مجموع مؤلفاته» حـ٧).

٥ ـ «أسباب الذوق السليم عند مختلف الشعوب»، برلين ١٧٧٥ (ط٢ في برلين ١٧٨٩؛ «مجموع مؤلفاته» حـ٥) ـ وقد نال جائزة من أكاديمية العلوم في برلين في سنة ١٧٧٣.

٦ ـ المجلد الثاني من «أقدم وثيقة...» («مجموع مؤلفاته» حـ٧). وبعد وفاة الكونتيسة ماريا ليونورا في سنة ١٧٧٦ لم يعد يحتمل البقاء في بوكبورج. وكان جيته قد توسط له عند دوق ڤيمار كارل أوجست، فعيّنه مديراً عاماً. فسافر هردر إلى ڤيمار لتولي هذا المنصب، وذلك في سنة ١٧٧٦. وكانت وظيفته هي: مدير عام، ومستشار ديني، والقسيس الرئيسي في بلاط دوق ڤيمار. وهنا في ڤيمار نَعِم بصداقة جيته وڤيلاند Wieland، وحظي بالتوقير والهدوء. ولهذا كانت سنواته الأولى في ڤيمار خصبة. إذ أصدر:

١ ـ ترجمة عن العبرية لسفر «نشيد الأناشيد»، سنة ١٧٧٨؛

٢ ـ «المعرفة والإحساس في النفس الإنسانية»؛ سنة ١٧٧٨؛

٣ ـ «التجسيم في الفنون» ـ من عهد إقامته في ريجا («مجموع مؤلفاته» حـ٨).

٤ ـ مجموع من «الأغاني الشعبية» (١٨٧٨ ـ ١٨٧٩)؛ (حـ١٠ ـ حـ١).

٥ ـ «رسائل عن دراسة اللاهوت» (١٧٨٠ ـ ١٧٨١) في جزئين («مجموع مؤلفاته»).

٦ ـ «عبقرية الشعر العِبْري» (ديساو ١٧٨٢ ـ ١٧٨٣؛ ط٢ في ليبتسك ١٧٨٧؛ «مجموع مؤلفاته» حـ١١ ـ حـ١٢).

٧ ـ «أفكار في فلسفة تاريخ الإنسانية» ـ ريجا وليبتسك ١٧٨٤ ـ ١٧٩١ («مجموع مؤلفاته» حـ١٣ ـ حـ١٤) ـ وهو أشهر وأهم مؤلفاته.

وفي سنة ١٧٨٧ تدخل في النزاع الذي ثار آنذاك حول مذهب اسبينوزا، هذا النزاع الذي تولّى كبره ياكوبي؛ فكتب هردر حواراً بعنوان: «الله: بعض المحاورات» (ليبتسك ١٧٨٧؛ ط٢ ١٨٠٠؛ «مجموع مؤلفاته» حـ١٦).

وفي سنة ١٧٨٨ غادر هردر ڤيمار ـ مؤقتاً ـ للقيام برحلة طويلة في ايطاليا، فزار روما، ونابلي، وفيرنتسه، وڤنتسيا، واستمر في هذه الرحلة حتى يونيو ١٧٨٩.

ثم عاد إلى ڤيمار، وتخلى عن فكرة الانتقال إلى جيتنجن Gottingen ـ وكان جيته أيضاً هو الذي سعى له في هذا المنصب ـ وآثر البقاء في ڤيمار، بعد أن حصل جيته من دوق ڤيمار على تحسين في أوضاعه المادية، ونشر كتاباً جديداً بعنوان: «رسائل لتحسين أحوال الإنسانية» (ريجا ١٧٩٣ ـ ١٧٩٧؛ «مجموع مؤلفاته، حـ١٧ ـ حـ١٨)؛ وكتاباً آخر بعنوان: «كتابات مسيحية» (حـ١ ـ حـ٣ في ريجا ١٧٩٤ ـ ١٧٩٧؛ حـ٤ ـ حـ٥ في ليبتسك ١٧٩٨؛ «مجموع مؤلفاته» حـ١٩ ـ حـ٢٠).

لكن مزاج هردر الحادّ السريع الغضب ما لبث أن أوقعه في خلاف مع جيته ومع شلر. وجرت القطيعة بينه وبين جيته بشكل نهائي في سنة ١٧٩٧. وانقطع عن الكتابة في مجلة Horen التي كان يصدرها شلر. ولم يبق له من الأصدقاء إلا نفر قليل منهم: كتيبل Knebel وڤيلند Wieland، ثم بعد ذلك بمدة الشاعر الرومنتيكي جان بول رشتر Jean Paul Richter. ثم اندفع في هجوم عنيف على امانويل كنت، يبدو أن السبب فيه هو سخرية كنت من كتاب هردر: «أفكار في فلسفة تاريخ الإنسانية». فأصدر هردر كتاباً بعنوان: «ما بعد النقد» Metakritik (ريجا سنة ١٧٩٩؛ «مجموع مؤلفاته» حـ٢١)، وكتاباً آخر بعنوان Kalligone (ليبتسك سنة ١٨٠٠؛ «مجموع مؤلفاته» حـ٢٣). وفي هذين الكتابين هاجم كتابي كنت: «نقد العقل المحض»، و«نقد الحكم». وكان قبل ذلك قد وجه نقداً إلى فلسفة الدين والأخلاق عند كنت، وذلك في بحثه بعنوان: «الله» وفي مواضع مختلفة من السلسلة الخامسة من كتابه: «كتابات مسيحية». وهذا النقد الموجه ضد كنت زاد من أعداء هردر، وصيّره في عزلة أليمة، خصوصاً بعد القطيعة بينه وبين جيته وشلر.

وفي خريف سنة ١٨٠١ منحه أمير باڤاريا لقب نبيل.

وتوفي هردر في ڤيمار في ١٨ ديسمبر ١٨٠٣.

فلسفته

كان هردر رائداً لكبار المفكرين والفلاسفة الذين توالوا في ألمانيا طوال القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين: في الأدب كان رائداً ومرشداً روحياً لجيته، والأخوين فلهلم وفريدرش اشليجل Schlegel، والأخوين جاكوب وفلهلم جرم Grirmm في النظريات المتعلقة بالشعر وعلم الجمال؛ وفي فلسفة اللغة كان رائداً لفلهم فون هومبولت Humblt؛ وفي فلسفة التاريخ كان رائداً وملهماً لهيجل؛ وفي الفهم التاريخي كان المبشر بڤلهلم دلتاي Dilthey؛ وفي علم الإنسان (الأنتروبولوجيا) كان رائداً لأرنولد جيلين Gehlen.

وملكة المعرفة الرئيسية عنده هي «الشعور» Gefühl، وقد شبهها بحسّ اللمس. ورأى أن العقل المحض المنفصل عن العواطف والدوافع أمرٌ افتراضي محض.

وبسبب ثقافته الواسعة جداً في الأدب، والتاريخ والفلسفة والدين، وبفضل اتقانه لعدة لغات قديمة (اللاتينية، واليونانية، والعبرية)، وحديثة (الانجليزية والفرنسية والايطالية) فإنه كان مزوّداً بأداة ممتازة لدراسة الحضارات الإنسانية وتمييز خصائصها.

وأدرك أن فعل المعرفة لا يمكن أن يتم بدون اللغة الإنسانية، ولهذا أولى دراسة اللغة ـ بما هي لغة ـ أهمية عظمى.

أ ـ **اللغة**: **واللغة** هي الاستعمال القصدي لبعض الأصوات من أجل الدلالة والرمز على الأحداث والأشياء؛ ولهذا فإنها لا تنشأ من الاصطلاح البحت، لأنها تشير دائماً إلى أساس واقعي؛ كما أنها لا تهدف إلى المحاكاة المحضة لأنها لا تريد أن تكون مجرد نسخة مما تشير إليه، بل هي علاقة تتحصل من بعد، تجرد من بعض الأوجه والمظاهر. وفي اللغة وباللغة تتحقق إمكانية التأمل العقلي الذي يميّز الإنسان من سائر الموجودات. وباللغة تدرك العلاقات والروابط بين الموجودات، وبذلك يتم فهم الواقع. وثم وحدة بين الفكر والتعبير اللغوي. «والإنسان يدرك بعقله ويتكلم حين يفكر». وهذا التوحيد بين الفكر والنطق يفسّر هذه الحقيقة وهي أن معنى أي شيء يتضمن موقفاً انفعالياً تجاه الشيء. ولهذا فإن كل لغة تمثل مركباً من المقولات، التي بها يعبر الناطقون باللغة ـ أفراداً كانوا أو شعوباً ـ عن ذواتهم.

ب ـ **الشعر**: والشعر في نظر هردر هو نوع من فهم الحقيقة الواقعية. فبينما النقاد والشعراء المعاصرون له كانوا يرون في الشعر إما أنه نتيجة التحصيل والتعلم، أو هو وسيلة للتسلية والترويح عن النفس ـ كان هو يرى أن الشعر ينبع من المحيط التاريخي والطبيعي كما يعانيه الشاعر بواسطة شعوره؛ والبادرة الأولية للشعر هي التعجب. والشعر يصدر عن علاقة ديناميكية بين الإنسان والعالم، وهي علاقة يكون التعبير عنها أصدق بواسطة صوت الكلمات والإيقاع الوزني. والشعر ـ مثله في هذا مَثَل الموسيقى ـ لا يمكن مقارنته في جوهره بأي شيء آخر. لكن الشعر ليس مجرد تعبير عن المحيط الذي نشأ فيه وعنه، بل سرعان ما تستقل القصيدة بذاتها، وتكوّن لنفسها عالماً خاصاً بها. واللغة بما لها من قدرة على الخلق والإبداع، تَهَب الشعر وجوداً جوهرياً منفصلاً عن المحيط. ولهذا يقول هردر: «إن الشاعر هو خالق الأمّة التي يوجد فيها؛ ذلك لأنه يهبها عالماً لتشاهده؛ وهو يملك في يده أرواح بني أمته ليقتادها إلى ذلك العالم». وكما قال هامان «إن الشعر هو لغة الأمّ الحقيقية لبني الإنسان»، قال هردر إن الشعر يتجلى في أكبر صفاته وقوّته في العصور غير المتمدينة لكل أمّة. وبرهن هردر على هذه الدعوى بالإشارة إلى الأسفار الشعرية من العهد القديم من «الكتاب المقدس» بالنسبة إلى العبرانيين، وإلى هوميروس بالنسبة إلى اليونان، وإلى أوسيان **Ossian** بالنسبة إلى الأمة البريطانية. وقد ظل هردر حتى آخر حياته يعتقد أن القصائد التي نشرها ماكفرسون **MacPherson** على أنها لأوسيان هي قصائد صحيحة النسبة إلى أوسيان.

وكان هردر يعتقد أن الأغاني والأساطير الشعبية هي الينبوع الذي يجب أن يمتتح منه الشعراء. وحاول أن يبيّن أن تاريخ الشعوب يتضمن عصوراً سعيدة فيها وجد الانسجام والتوافق بين الشعب ورؤسائه وشعرائه، مما مكن من تقدم الحضارة والشعر؛ كما وجدت عصور انحلال أدت فيها الظروف التاريخية إلى منع تفتح الشعر ووجود العبقريات المبدعة الخلاّقة. ولهذا السبب عني هردر بالعثور على بقايا الشعر الجرماني القديم كما يتمثل في الأغاني الشعبية، كما عني بالشعر الاسكندناوي العتيق وبالأساطير الجرمانية والشمالية، وبأغاني التروبادور في فرنسا، والمينسنجر **Minnesänger** في ألمانيا في العصر الوسيط. واعجاب جيته بأوسيان، كما يتجلى خصوصاً في قصة جيته الأولى: «آلام الفتى ڤرتر» حيث قال: «حلّ أوسيان في نفسي محل هوميروس»، وراح في القسم الثاني من هذه القصة يترجم صفحات عديدة من شعر أوسيان إلى اللغة الألمانية ـ نقول إن هذا الاعجاب بأوسيان عند جيته إنما كان بتأثير هردر بعد لقائهما في اشتراسبورج كما ذكرنا من قبل.

وقد أشاد هردر بشكسبير لقدرته الفائقة على إحياء التاريخ ونزعته المتوجهة نحو أساطير الشمال. واستخلص من الأشعار التي نسبها ماكفرسون إلى أوسيان، ومن ملحمة **Edda**، ومن «الآثار الباقية» **Reliques** التي جمعها برسي **Percy** وأغاني الفلاحين ـ نظرية «الأغنية الشعبية».

إذ رأى أن الأغنية الشعبية «تتجلى بأنها منظر حسّي متواصل حافل بالأحداث»، وأنها خشنة، بسيطة، ساحرة وعظيمة ومليئة بالعينية الحِسّية في كلماتها وإيقاعاتها. وهي تنبع من الحماسة، ومن الشعور الفياض الأوّلي. وقد اتخذ جيته هذا التعريف أساساً لكثير من قصائده. وقد نشر هردر في عامي ١٧٧٨ و١٧٧٩ مجموعة من «الأغاني الشعبية» Volks lieder (وأصبح عنوانها في سنة ١٨٠٧: «أصوات الشعوب في أغانيها»)، وفيه نشر أغاني شعبية لأمم مختلفة، كما ضم أيضاً أشعاراً لشكسبير.

ويؤكد هردر أنه «بقدر ما يكون الشعب أكثر بداوة، أي أكثر حيوية، وحرية في العمل، تكون أغانيه أكثر بداوة وحيوية وحِسّية». وكمال الأغنية «يقوم في المسار الغنائي للوجدان أو الشعور. والميلوديا هي روح الأغنية... والأغنية يجب أن تُسمَع، لا أن تُرَى».

وعنده أن التفكير والشعر، والشعور والمعرفة، والعلم والإيمان ـ كلها تؤلف وحدة. ولم ير في كل وحدة من هذه الوحدات أي انفصال: فكل شيء يجري في التيار الحيّ للقوى الإلهية والعضوية في الكون. وعن هامان أخذ نقد التصور التنويري للعقل البارد، كما أخذ عنه فكرة الحرية الخلاقة التي للفرد، وحق الشعور والوجدان والعبقرية المبدعة. وأسقط هردر الحواجز بين الشعر والشعب. وقرر أن العبقرية طبيعية قائمة خارج المجتمع وضد المجتمع المدني.

حـ ـ فلسفة التاريخ:

يرى هردر أن العناية الإلهية لا يقتصر نشاطها على الطبيعه دون التاريخ ولهذا حاول أن يتعرف في أحداث التاريخ المتوالية تحقيق خطة إلاهية والاتجاه نحو التقدم. لكنه رفض الفكرة القائلة بأن هذا التقدم يتوقف على توكيد العقل المجرد، وبأن هذا التقدم يسير في خط مستقيم، فيه كل عصر يمثل، لذاته، زيادة في السعادة أو في الكمال بالنسبة إلى العصر السابق عليه. ذلك لأن دعوى رجال التنوير قياس العصور الماضية بالنسبة إلى العصر الحاضر، بوصفه ذروة التاريخ والحضارة، أو على الأقل القول بأن العصر الحاضر هو أكبر العصور تقدماً ـ نقول: إن هذه الدعوى تنبع من نظرية متحيّزة إلى الإنسان تحول دون فهم الأشكال المتعددة التي بها تحقق الإنسانية ذاتها. إن كل عصر، مثله مثل كل فرد، وكل شعب، له قاعدته الخاصة في الكمال التي تميزه من سائر العصور؛ ووفقاً لها ينبغي تقديره والحكم عليه. لكن ليس معنى هذا تقسيم التاريخ إلى خانات جامدة ليس بين بعضها وبعض اتصالٌ ولا تأثير، وذلك لأن كل عصر ـ مثله مثل كل فرد ليس إلا تنويعاً لمقصد هو في جوهره واحد، وهذا المقصد هو الإنسانية بوصفها كُلاً واحداً. أما إن هذا المقصد لا يستطيع أن يعيش إلاّ في تنويعات ـ فهذا راجع إلى طبيعة الإنسان الخاصّة. إذ الإنسان مزوّد بمجموع من القوى، والميول، التي في وسعها أن تنمو وتتطور في اتجاهات مختلفة عديدة، دون أن يمنع هذا من اتجاهها نحو هدف وحيد للتاريخ، ألا وهو تحقيق الإنسانية.

وفي كتابه «وهذه أيضاً فلسفة أخرى في التاريخ» (١٧٧٤) يقول هردر إن الله حقق خطّته في تنشئة الجنس الإنساني بأن استخدم الناس كأدوات غير واعية. وبهذا الرأي سيقول هيجل. وعلى عكس هذا سيقول نيتشه وكارل ماركس لأنهما يريان أن الإنسانية هي بنفسها التي تتولى تنظيم التاريخ والمجتمع بل والطبيعة.

ويبين هردر أن الغائية الحقيقية الصادرة عن العناية الإلاهية تتجلى في ميدان الجغرافيا، والتشريع والتاريخ ففي ميدان الجغرافيا يقول إن الكرة الأرضية مرّت بسلسلة من الثورات (أو: الدورات) التحضيرية (فصل ١، الكتاب العاشر) الممهّدة لظهور الإنسان الذي هو تاج الخليقة: مثل تغير محور القطبين وميل خط البروج. والله قد وصى على ألا يربط تكوين الجبال بدوران الكرة الأرضية، كي تتجنب أن توجد الجبال على طول خط الاستواء، في المنطقة الحارة التي لا تلائم ازدهار الإنسانية (فصل ٦ من الكتاب الأول) وإنما أوجدها في المنطقة المعتدلة لتكون مهداً للجنس البشري، وفي أفضل جزء. كذلك تجنب الله أن يخلق قارة جبلية في الجنوب، لأنها لن تكون قابلة لسكنى بني الإنسان ـ والعناية الإلاهية فصلت بين الشعوب بواسطة عوائق طبيعية تجعل من المستحيل قيام سيادة استبدادية (الكتاب الثامن).

وفي ميدان العلوم الطبيعية يرى هردر العناية الإلٰهية فيما يلي: صُنِع الخلق كيما يكون محسوساً ومتذوقاً في كل نقاطه: وهذا يفسّر شدة الاختلاف بين الكائنات

الحية، واستمرار بقاء الكائنات العضوية الدنيا الأحط من الإنسان: إنها ليست فقط صورة أولية إجمالية منه، بل هي أيضاً غاية في ذواتها - وقد حرمت العناية الإلاهية الحيوانات الشبيهة بالإنسان (القردة العليا: الشمپانزي، الأورانج أوتانج الخ): من ملكة النطق حتى لا تستطيع أن تعبر عن كل الفظائع التي تشعر بها. وفي مقابل ذلك تجد أن لغة الإنسان هي موهبة إلاهية (فصل ٣، الكتاب ٤). وبنية الإنسان قد رتبت من أجل تحقيق استقامة القامة، وتنمية المخ ومن ثم: تنمية العقل.

وفي ميدان التاريخ: الإنسان يعيش في الوهم السعيد بأنه حُرّ، مع أنه موجّه (الكتاب الخامس). واختراعاته ترجع إلى الصدفة أكثر مما ترجع إلى الذكاء، وإلى الإلهام والتوفيق الإلٰهي أكثر من أن ترجع إلى مهارة الإنسان. حتى أن التاريخ يرجع مساره وأحداثه إلى التوجيه العلوي من الله. وفي الفصل الثاني من الكتاب العاشر يستعرض هردر «خطة الله فيما يتعلق بجنسنا البشري». وفي فصل ٧ من الكتاب الثالث عشر يتحدث عن «العناية الإلٰهية» التي تحكم كل شيء.. وكل فرد، وكل نوع حي، وكل عصر تاريخي - يكوّن غاية في ذاته، وليس وسيلة في خدمة غاية خارجية عنه.

والإنسان، بقامته المستقيمة الواقفة، وبنمو مخّه هو أول كائن في الخليقة متحرر: إذ هو متحرر من استعباد الغريزة، ومستعد للسلوك المعقول والأخلاقي. وقد حدث هذا بقصد من الخالق، الذي وهبه تركيباً فزيائياً هيأه للتأمل، والذي وهبه اللغة بخاصة. ولهذا فإن الإنسانية هي في وقت واحد: مثل أعلى، وواقع تشريحي يستند إلى الأخلاق والعلوم الطبيعية واللاهوت. وهردر يعرّف الإنسان بأنه حقيقة تشريحية وقصد من الله. والجنس البشري هو أوج الخلق الإلاهي.

وفضيلة الإنسان تتحدد بتعارضها مع اتجاهين: من ناحية، بتعارضها مع الحيوان، ومن ناحية أخرى بتعارضها مع الصوفية الروحانية. فلا يجوز للإنسان أن يتآخى مع القرد. وعلينا أن نقنع بألا تكون لنا إلا ذكاء وحساسة إنسان ثان.

والنزعة الإنسانية عند هردر نزعة تدعو إلى العالمية. وعلى الرغم من وطنية الجرمانية، فإنه اتخذ من اليونان ومن روما وطناً فوق وطنه الجرماني. وهو يؤكد أن كل الناس إخوة، لأنهم جميعاً أبناء الله (الآب الإلٰهي). ولما كان هردر قسيساً مسيحياً في المقام الأول، فإنه أقام هذه النزعة العالمية على أساس العقيدة المسيحية، فقال: «إن العقيدة القائلة بإله واحد هو آب، هذه العقيدة التي آمن بها ودعا إليها المسيح، وبواسطتها أمل أن يهب الناس السعادة الأبدية، هي ذروة المعرفة الإنسانية، وهي التي تربط كل عناصرها على أجمل نحو وأصفاه، وبدونها لا يمكن وجود أيّ أحكام محض في العقل الإنساني، ولا أية وحدة في مبادئه، ولا أي علم خالص بالقوانين الطبيعية، ولا أية أخلاق كلية، ولا أي اتحاد عالمي بين الشعوب» («مجموع مؤلفاته»، نشرة سوفان حـ١٤ ص٥٥٧).

وهو لا يريد التحدث عن «أجناس بشرية»، وإنما فقط عن «شعوب» تختلف باللغة وبالحضارة، لكنها تبقى دائماً إخوة بالدم.

وبالرغم من هذه التصريحات الحارّة الخاصة بالإنسانية العالمية الكلية، فإن هردر قد وضع لهذه العالمية حدوداً وقيوداً في تفكيره الواقعي العملي. فقد بقي فكره مركّزاً على أوروبا وعلى حوض البحر الأبيض المتوسط. ذلك أنه في عرضه للخطة الإلهية الشاملة لكل العصور وكل الأمم، لم يتناول إلا: المصريين، والعبرانيين، واليونان، والرومان، والعصر الوسيط في أوروبا. وخلت هذه الخطة من الكلام على الهنود، والجنس الأصفر، والسُود. ونحن نستشعر في كلامه - وإن لم يصرّح بذلك - نوعاً من عقدة تفوق الجنس الأبيض على سائر أجناس البشر... لكنه - والحق يقال - سرعان ما يعتذر عن ذلك بإرجاع النقص أو العيوب في الشعوب غير البيضاء إلى أسباب من الجو والبيئة المحيطة. فهو مثلاً في الفصل الرابع من الكتاب السادس («مجموع مؤلفاته» حـ١٣ ص٢٣٣ - ٢٣٦) يتحدث عن السُود فيقول: إنهم إخواننا، ولونهم ليس إلاّ التكيّف مع الجو، أي أنه أمر ثانوي عَرَضي. وغلظ شفاههم، وضخامة أعضائهم الجنسية إنما هو تعويض من الطبيعة لهم عن حرمانهم من مسرّات التفكير السامي، وذلك بأن زوّدتهم باستعداد كبير للذات الجنسية. «فلنرث لحال الزنجي لأنه - بسبب حال الجوّ - لم يحظ بنعمة أكبر. لكن حذار من أن نحتقره. ولنوقّر الطبيعة الأمّ التي حتى

لو حرمتنا من شيء، فإنها تعوّض عنه» («مجموع مؤلفاته» حـ١٣ ص٢٣٦). . لكن إشفاقه على حال الزنجي لا تمنعه، مع ذلك، من القول بأن «الطبيعة» قد وضعت الزنجي في مرتبة قريبة من مرتبة القرد» (حـ١٤ ص٢١١).

أما الجنس الأصفر فإن هردر يقدّره أكثر من الجنس الأسود، وإن كان مع ذلك يأخذ عليه نقائص. فهو يقول عن الصينيين: «والذوق الصيني يبدو أنه ناتج عن أعضاء سيئة التكوين، كما أن شكل حكومتهم وحكمتهم يتضمنان الاستبداد والخشونة» (فصل ٢، الكتاب رقم ٦). «مجموع مؤلفاته» حـ١٣، ص١٨». وهو يأخذ على الكتابة الصينية أنها تشتمل على أربعة وعشرين ألف حرف، وأنها من ستة أنواع، مما يميز الشعب الصيني عن سائر شعوب العالم. وكتابتهم شديدة التعقيد إلى درجة أن الجزء الأكبر من تعليم التلاميذ يكرّس لتحصيل الكتابة، لا للإفادة منها لتحصيل المعلومات.

وفي مقابل ذلك نجد هردر ينصف العرب انصافاً كبيراً لا نعثر على مثله عند الكتاب الأوروبيين حتى نهاية القرن الثامن عشر. وقد فصّلنا القول في هذا الموضوع في مقال نشرناه في مجلة «العربي» (العدد الممتاز، سنة ١٩٨٤، الكويت) فنتكفي بالإحالة إليه. وحسبنا هنا خلاصة لآرائه في هذا الباب:

لقد خص هردر العرب بمعظم الكتاب التاسع عشر من كتابه «أفكار في فلسفة تاريخ الإنسانية». وتتلخص ما قاله في النقط التالية:

١ ـ حكومة الأمبراطورية العربية ارتبطت بأسرة واحدة هي أسرة (النبي) محمد، يعني قريش.

٢ ـ الأمبراطورية التجارية العربية الشاسعة الأرجاء أحدثت تأثيراً في العالم راجعاً ليس فقط إلى موقع البلاد التي تتألف منها، بل وأيضاً إلى طابعها القومي، ولهذا عاشت بعد زوال ممتلكاتها.

٣ ـ «وكان للدين (الإسلامي) واللغة العربية تأثير كبير آخر في شعوب القارات الثلاث. . . وفيما يتعلق بالعقائد التي يقول بها هذا الدين، فليس من شك في أنه رفع مستوى الشعوب الوثنية التي اعتنقته فوق مستوى الوثنية الغليظة التي عبدت كائنات الطبيعة، والنجوم السماوية وأشخاصاً أرضيين؛ وجعلت هؤلاء المعتنقين للإسلام عُبّاداً متحمسين لإله واحد أحد، بارئ، حاكم للعالم وقاضٍ فيه؛ وقد عبدوه بواسطة عبادات يومية، وأعمال إحسان، ونظافة بدنية، وإسلام لإرادته».

«والعرب يعدّون لغتهم هي أنبل ما في تراثهم؛ وحتى اليوم تقوم هذه اللغة ـ عن طريق لهجات متعددة بالربط بين الناس وتبادل السلع، على نحو لم تفعله أية لغة أخرى. وبعد اللغة اليونانية، ربما كانت اللغة العربية هي الأجدر بهذه السيادة». وبواسطة هذه اللغة الغنية تكوّنت العلوم التي بدأ بإيقاظها المنصور، وهارون الرشيد والمأمون، وابتدأت من بغداد ـ مقرالعباسيين ـ وسارت شمالاً وشرقاً وخصوصاً غرباً، وازدهرت زماناً طويلاً في أمبراطورية العرب الشاسعة».

٤ ـ «وكان الشعر تراثهم القديم، ولم يكن ابناً لرعاية الخلفاء، بل ابناً للحرية. وقد ازدهر قبل محمد بوقت طويل، لأن روح الأمة (العربية) كانت شعرية، وآلاف الأشياء قد أيقظت هذه الروح.

٥ ـ «والأمر الذي نما خصوصاً تحت سماء الشرق هو العنصر القصصي الخراف للشعر، والأقصوصة الخيالية».

٦ ـ «وفلسفة العرب، على غرار الشرقيين، إنما تكونت بالمعنى الصحيح حول القرآن، ولم تتخذ شكلاً علمياً إلا بفضل مؤلفات أرسطو المترجمة إلى العربية. فتكونت فِرق مارست ـ في مجادلاتها ـ نقداً دقيقاً للعقل المحض»، ولم تترك للإسكلانية المسيحية في العصور الوسطى إلاّ التدقيق في المعتقدات المسيحية والأوروبية».

٧ ـ «ومارس العرب علم النحو بوصفه أحد أمجاد جنسهم».

٨ ـ «أما في كتابه التاريخ فإن العرب لم يكونوا موفقين توفيق اليونانيين والرومان، إذ أعوزتهم الدول الحرة، وتبعاً لذلك، أعوزهم التحليل العملي للوقائع وللأحداث العامة. لهذا لم يستطيعوا أن يكتبوا إلاّ الأخبار القصيرة الجافة، أو جازفوا ـ في تراجم الأفراد ـ بالمبالغة في مديح أبطالهم أو الطعن الظالم في أعدائهم.

والأسلوب التاريخي المنسجم لم يتكوّن عندهم؛ وتواريخهم هي من الشعر أو منسوجة بالشعر. وفي مقابل ذلك تجد أن أخبارهم وأوصافهم للبلدان الجغرافية للبلاد التي استطاعوا معرفتها والتي لا نعرفها بعدُ، مثل أفريقيا الوسطى لاتزال مفيدة لنا».

٩ - «وأبرز مزايا العرب إنما تتجلى في الرياضيات، والكيمياء، والطب - وهي علوم قد زادوها ثراء بانتاجهم الشخصي، وفيها وبها صاروا أساتذة أوروبا».

ومن هذا الموجز الذي حرصنا على ايراده من نص كلام هردر - يتبيّن أنه كان أوّل منصف للحضارة العربية بين الكتاب الأوروبيين. والشواهد التي ساقها للتدليل على آرائه هذه تدلّ على أنه كان على اطلاع واسع جداً على ما نقل إلى اللغات الأوروبية منذ القرن السادس عشر من مؤلفات عربية، وعلى التراجم اللاتينية - وربما العبرية، لأنه كان يتقن العبرية - للكتب العربية. والمؤسف أنه لم يذكر أسماء المراجع التي رجع إليها؛ إذن لكنّا قد عرفنا المصادر التي استقى منها معلوماته عن الحضارة العربية.

د - اللاهوت:

قلنا إن هردر كان قسيساً بروتستنياً وواعظاً دينياً. ومن هنا كان من الطبيعي أن يعنى باللاهوت وبالكتاب المقدس.

وكان أول انتاجه في هذه الدراسات هو: «أقدم وثيقة للجنس البشري»، ثم «شروح على العهد الجديد (الأناجيل) من الكتاب المقدس»، ثم «أوراق إقليمية موجهة إلى الوّعاظ».

لكن اتجاهه الديني تجلى بشكل أعمق وأوضح في كتبه في فلسفة التاريخ، وخصوصاً كتابه الأول وعنوانه: «فلسفة في التاريخ أيضاً، من أجل تنشئة الإنسانية» (سنة ١٧٧٤). لكنه لم يكتب كتاباً برأسه في فلسفة الدين، أو في مجمل معتقداته الدينية. ولهذا يصعب تحديد موقفه الديني بشكل مفصّل. ومكانته بين اللاهوتيين في عصره قد غطى عليها اشليرماخر Schleiermacher. وأهميته في علم اللاهوت تكاد تنحصر في تطبيقه للنظرة التاريخية على تفسير العقيدة المسيحية، وتفسير الكتاب المقدس. وهذا هو ما تميز به على اللاهوتيين التنويريين مثل أرنستي Ernesti وزملر Semler.

لقد أوتي هردر، بفضل عمق نظراته التاريخية، القدرة على فهم الموقف التاريخي واللغة المجازية التي استخدمها الكتاب المقدس بطريقة جديدة وبحيوية أصيلة. واستطاع أن يفسّر الشعر الوارد في الكتاب المقدس، وخصوصاً «المزامير». وكان هردر أول من أدرك ما في «إنجيل يوحنا» من صُوَر وتصوّرات مجوسية (پارسية). وفي نقده للأناجيل أدرك أهمية إنجيل مرقص، والطابع غير التاريخي لكثير من المواضع في إنجيل يوحنا وأهمية هردر في ميدان اللاهوت تقوم أساساً في كونه كان الرائد لفهم جديد للأناجيل.

وكان هردر خصماً للاهوت الذي استند إلى مثالية كَنت، لأنه كان يشك في دعوى كنت وجود مبادىء قبلية للعقل المحض. ورأى أن الإيمان إدراك للوحي. وأكد أن الله ليس فكرة ميتافيزيقية عن المطلق أو تصوراً حدّياً ميتافيزيقياً، كما أنه ليس المعنى الباطن أو الخلفية لقانونية أخلاقية بل الله يتجلى كقوة أولية لكل حياة. والإنسان في واقعه التاريخي الفردي محدود، ولكنه في فردانيته قادر على أن يعكس القوة الأولية الإلٰهية، وأن يجعل من حياته الدنيوية رمزاً على الحياة الإلهية. ويؤكد هردر أن «الآخرة» هي قوة «الدنيا»، ويمكن إدراكها بالشعور. والشعور ليس وظيفة نفسية ثالثة (إلى جانب العقل النظري والإحساس)، بل هو الفعل الأولي للروح الإنسانية بعامة. الطبيعة والروح، الخَلْق والتاريخ ليسا أضداداً نهائية، بل هي ترتبط مع بعضها البعض بواسطة القوة الأولية الإلٰهية والطبيعة ليست - في المقام الأول - موضوع العلوم الوضعية، بل هي الحياة الخلاّقة بوصفها التجلي الذاتي للخالق. والروح ليست هي العقل المستنير، بل هي قوة الحياة الناشئة عن الإرتباط مع الأصل الأول.

وفيما يتصل بيسوع المسيح يميّز هردر - على نحو أقوى مما فعل رجال التنوير - بين «إيمان بيسوع» و«الإيمان بيسوع»، وبهذا استبق هرنك Harnack في قوله بازدواجية الإنجيل. وما اجتذبه خصوصاً هو الحياة الإلهية ليسوع، إذ رأى فيها سمّواً أخلاقياً وإنسانية كاملة.

أما الأقوال الخاصة بعمل المسيح في خلاص البشر فإنها في مرتبة ثانوية.

وعند هردر أن سلطان «الكتاب المقدس» إنما يقوم على أساس أنه مفهوم «إنسانياً» وأنه تاريخ يخاطب قلب الإنسان، وأن حياة المسيح نموذج للإنسانية الكاملة. («مجموع مؤلفاته» حـ٢٠ ص١٧٧ وما يليها). والوصول إلى هذه النتيجة إنما يتحقق بالفهم الفلسفي واللغوي وفقاً للقواعد وبطريقة منهجية. والأناجيل هي تعبير عن المقاصد التي توخاها مؤلفها الإنساني. ومعنى هذا أن هذه المقاصد لا ترجع إلى وحي فوق الطبيعي، بل هي ترجع إلى «استلهام» صادر عن الله (حـ٢٠ ص٤٨، ص١٢٥ وما يليها).

والمركز الرئيسي لأبحاث هردر في اللاهوت هو العلاقة بين الوحي، والكتاب المقدس، والعقل. أما مسائل: التثليث، وحقيقة المسيح فقد انصرف عنها ولم يتوغل في البحث فيها، بل اطرحها صراحة («مجموع مؤلفاته» حـ٢٠ ص١٧٣ وما بعدها). ولكن ذلك لم يكن بسبب إنكار للوحي الإلهي، وبسبب نزعة عقلية.

والله - في نظر هردر - هو الواحد الأعلى الحيّ الفعّال. وهو القوة الأولية Urkraft التي تتجلى على أشكال لامتناهية. وهو لا يقبل القسمة في العالم، ولا يمكن تصوّره على هيئة شخص. ويناظر أبدية الله العالمُ بوصفه نظام الأشياء الغائية، التي هي أيضاً تعبيرات عديدة عن القدرة الإلٰهية، وتجليات لفعل الله في العالم. وعقل الله يبرهن على وجوده في نظام العالم وسيره على قوانين.

والخليقة كلها يسودها التقابل والتضاد، إنها في حرب مستمرة، وفي الوقت نفسه هي في ميلاد متجدد باستمرار، وتسير نحو مزيد من الانسجام. والخطة الرئيسية للتنظيم تتجلى في الطبيعة عند كل الكائنات الحية، حتى إن المثل الواحد يكفي لتفسير الباقي، وعملية التطور نحو هدف التاريخ تكشف عن ثلاثة قوانين أساسية هي: قانون المحافظة على البقاء، وقانون الارتباط بين الأنواع المتشابهة، وقانون الفصل بين الأشياء المتضادة.

نشرات مؤلفاته

الطبعة النقدية الكاملة Sämtliche Werke قد أشرف عليها B. Suphan وتقع في ٣٣ مجلداً، وظهرت في برلين من سنة ١٨٧٧ إلى ١٩١٣. وقد أعيد طبعها بالأوفست في مدينة هلدسهيم سنة ١٩٦٧ ـ ١٩٦٨.

أما رسائله فنشرت كما يلي:

- «من وإلى هردر» رسائل غير منشورة من تراث هردر، ٣ أجزاء، ليبتسك ١٨٦١ ـ ١٨٦٢.
- «مراسلات هردر مع نكولاي»، نشرة هوفمان، برلين ١٨٨٧.
- «مراسلات هردر مع كارولين فلاكسلاند»، زوجته، وذلك في الفترة بين سنة ١٧٧٠ ـ ١٧٧٣ أي قبل الزواج. ڤيمار ١٩٢٦ ـ ١٩٢٨.
- «رسائل هردر»، بتحقيق W.Dobbek، ڤيمار ١٩٥٩.
- «رسائل هردر إلى هامان»، برلين ١٨٨٩.

أبحاث عنه

وضع ثبتاً بها M. Fouché في كتابه: «فلسفة التاريخ عند هردر» باريس ١٩٤٠، ص٦٠١ ـ ٦١٨ (رسالة قدمت إلى جامعة استراسبورج ونشرت ضمن منشوراتها). ومن أهم الدراسات التي كتبت عنه نذكر:

- R. Haym: Herder, nach seinem leben und seinen werken, 2 Bde, Berlin 1877-1885.
- M. Kronenberg: Herders Philosophie nach ihren Entwicklungsgang und ihrer historischen stellung. Heidelberg, 1889.
- C. Siegel: Herder als Philosoph. Stuttgart-Berlin, 1907.
- R.T. Clark: Herder, his life and Thought. Berkeley- Los Angeles, 1955.
- R. Stadelmann: Der historische sinn bei Herder, 1928.
- T. Litt: Kant und Herder als Danker der geistigen welt, 1930.
- F. Meinecke: Die Entstehung des Historismus, Vol. II, 1936.

- W. Wiora (ed.): Herder-Studien, 1960.

- F. Jacob Schmidit: Herders Pantheist. Weltanschaunng, 1888.

هوباتيا

Hypatia

(توفيت سنة ٤١٥م)

الفيلسوفة الوحيدة في تاريخ الفلسفة كله، وكانت من أتباع الأفلاطونية المحدثة.

ولدت في النصف الثاني من القرن الرابع الميلادي في مدينة الاسكندرية. وأبوها هو الرياضي السكندري الكبير ثاون السكندري. ومن المؤكد أنها توفيت في سنة ٤١٥م. ورسائل سونيسيوس القوريناني (راجع عنه كتابنا: «سونسيوس القورنيائي»، بنغازي ١٩٧٢) والتي فيها مجدّها تقع بحسب رأي زيك Seek - في الفترة ما بين ربيع سنة ٤٠٤ وحتى نهاية سنة ٤٠٧. وتحت إشراف أبيها ثاون تخصصت في الرياضيات وعلم الفلك. وما نعرفه من أسماء مؤلفاتها يندرج كله في الرياضيات والفلك وهذه الكتب هي:

١ - «تذكرة في ذيوفنطس».

٢ - «في القوانين الفلكية».

٣ - «تذكرة في كتاب المخروطات لأبولونيوس».

ويذكر المؤرخون (سقراط: «التاريخ الكنسي» ١٥١٧؛ سويدا تحت مادة: «هوباتيا» ١٣١٣س ١٩ وما يليه) أنها شغلت منصب أستاذ الفلسفة في دار التعليم الأفلاطونية في الاسكندرية؛ وأنها قامت بشرح بعض مؤلفات أفلاطون وأرسطو وغيرهما من الفلاسفة. وقد تتلمذ عليها سونسيوس، الذي سيتحول وهو في سنّ عالية إلى المسيحية، وسيصير أسقفاً على طولميثا (في برقة بليبيا).

لكن لم تصلنا أية معلومات عن مؤلفاتها في الفلسفة.

وتألّقت مكانة هوباتيا في الأوساط العلمية والسياسية في الاسكندرية لحكمتها وبلاغتها ولجمالها أيضاً. وكان علية القوم يهرعون إليها طلباً للنصيحة في الأمور العامة: السياسية والاجتماعية. وكان لها من ثمّ تأثير هائل (سويداس ص١٣١٤ س١٦ وما يليه؛ سونسيوس الرسالة رقم (٨). ولسمّوّ أخلاقها كانت تتجول بين الناس بحرية. وهي لم تتزوج طوال حياتها، كما أكدّ ذلك دمسقيوس (في مادة هوباتيا عند سويدا ص١٣١٤ س٢) فظلت عذراء.

ومن المؤكد أن تأثيرها السياسي كان السبب الرئيسي في النهاية الفاجعة التي حلّت بها. وقد اختلفت الروايات في وصف هذه النهاية. فقال سقراط («التاريخ الكنسي» ٧: ١٥) إنها كانت عائدة من سفرة فانقض عليها جماعة من العامة، وانتزعوها من العربة التي كانت تركبها، وأدخلوها في كنيسة القيصرين، ونزعوا عنها ملابسها وانهالوا عليها ضرباً بالحجارة حتى ماتت، ثم أخذوا جثتها وقد تمزقت إرباً إرباً إلى ساحة الكيناريون حيث أحرقوها. وقال البعض أن أشلاءها قد ألقي بها في مختلف أنحاء مدينة الاسكندرية. وكان يحرّض العامة على هذه الأفعال الشائنة الفظيعة أسقف الاسكندرية: كيرلس، الذي كان شديد التعصب الهستيري. وقد كان مصرعها هذا مصدراً للإلهام الأدبي في العصر الحديث.

مراجع

- R. Hoche: «Hypatia, die Tochter Theons», in Philol. 15 (1860), p. 435-474.

- St. Wolf: Hypatia, die philosophin vun Alexandria. Czernowitz, 1879.

- H. Ligier: De Hypatia philosopha et eclectismi Alexeandrine fine. Dijon, 1869. Thèse.

- Wolfgang Al. Meyer: Hypatia von Alexandrie: ein Beitrag zur Geschichte des Neuplatonismus. Heidelberg, 1886.

- G. Bigeni: «Ipazia alexandrina», in atti del R. Istituto veneto di scien. ed arti, tom. 5, Serie 6 (188617) pp. 397-437, 495-526, 681-710.

- C. Pascal: Figure e caratteri. Palermo, 1908.

- K. Praechter: art. in Pauly-wissowa-Kroll IX, 1, Col. 242.

هوباتيا في الأدب والأسطورة

- Kingsley: Hypatia, cultural historical novel, 1852/53.

- Fritz Mauthner: Hypatia, Roman, 2. aufl. 1892.

- R. Asmus: Hypatia in Tradition und Dichtung, 1907.

- H. von schubert: «Hypatia von Alexandrien in Wahrheit und Dichtung», in Preuss. Jahrb. 124 (1906), p. 42-60.

هيزنبرج

Heisenberg (Werner Karl)

(1901 - 1976)

فزيائي عظيم وفيلسوف ألماني

ولد في ديسمبر سنة ١٩٠١ في فورتسبورج (ألمانيا). ودَرَس الفيزياء في جامعة منشن (ميونخ). وحصل على الدكتوراه الأولى في سنة ١٩٢٣ برسالة عن الاضطراب في التيارات السائلة. ثم التحق بجامعة جيتنجن ليحضر دروس ماكس بورن؛ ثم انتقل في خريف سنة ١٩٢٤ إلى كوبنهاجن للدراسة في المعهد الجامعي للفيزياء النظرية لحضور دروس نيلز بور Niels Bohr (١٨٨٥ ـ ١٩٦٢) وبعد ذلك بقليل نشر مقالاً بعنوان: «حول التفسير الكمي النظري للعلاقات الحركية والميكانيكية». وفيها اقترح تفسيراً جديداً للمفهومات الأساسية في الميكانيكا.

وفي سنة ١٩٢٧ نشر بحثاً عن مبدأ اللاتعيّن، بيّن بموجبه الحدود النظرية التي تفرضها ميكانيكا الكم على بعض أزواج المتغيرات التي يؤثر بعضها في بعض دائماً، مثل: الموقع، والزخم momentum. وانتهى من ذلك إلى توكيد أنه ليس في استطاعة أي نظام كمي ميكانيكي أن يكون له موقع دقيق وزخم دقيق في نفس الوقت. وهذا هو ما عرف بمبدأ «اللاتعين» indeterminacy. وهذا المبدأ يشمل كل الظواهر، كبيرها وصغيرها. لكن أهميته محصورة غالباً في الميدان الذري وما تحت الذرّي.

وقام هو وبور Bohr بوضع ما يسمى بفلسفة التكامل complementarity. وهي تؤكد الدوّر الفعال الذي للعِلم في قيامه بالقياسات، وكيف أن ثمت تفاعلاً بينه وبين الشيء الملاحظ، مما يجعل القياس لا يتعلق بالشيء الملاحظ كما هو في ذاته، بل يتعلق به وبالعالِم الباحث الذي يقيس.

ومن سنة ١٩٢٧ إلى سنة ١٩٤١ كان هيزنبرج أستاذاً للفيزياء في جامعة ليبتسك. وفي المدة من ١٩٤١ حتى ١٩٤٥ كان مديراً لمعهد الأمبراطور ڤلهلم للفيزياء في برلين.

وأثناء الحرب العالمية الثانية عمل مع أوتّو هان Otto Hahn (١٨٧٩ ـ ١٩٦٨) ـ أحد المكتشفين لشطر النواة ـ في تركيب مفاعل نووي. ومن هنا نسب إليه دور كبير في التمهيد لمصنع القنبلة الذرية.

وبعد انتهاء الحرب في سنة ١٩٤٥ صار مديراً لمعهد ماكس پلانك للفيزياء وللفيزياء الكوكبية في مدينة جيتنجن. ثم انتقل هو وهذا المعهد إلى مدينة منشن (ميونخ) في سنة ١٩٥٨. ومنذ سنة ١٩٥٣ وهو يبحث في وضع نظرية موحّدة للمادة. . وتوفي في أول فبراير سنة ١٩٧٦.

وقد حصل على جائزة نوبل في الفزياء في سنة ١٩٣٢.

فلسفته العلمية

يعدّ ڤرنر هيزنبرج المؤسس الحقيقي لميكانيكا الكم، وواضع مبدأ «اللامتعين» وقد أسهم في زيادة تحديد وفهم نواة الذرة، والمغناطيسية الحديدية، والأشعة الكونية.

لكن أبرز إسهام له في فلسفة العلوم هو وضعه لمبدأ «نسب اللاتعين» Unschärferelation، وبموجبه لا توجد حتمية في المستوى الذري ولا المستوى تحت الذرّي. بمعنى أنه لا يمكن التنبؤ بما سيحدث في الظواهر التي تنتسب إلى هذين المستويين.

يثبت هيزنبرج أن الجزيء يتأثر بعاملين: الموضع، والحركة. وكلما حاولنا أن نعرف بدقةٍ أحد هذين العاملين، فإن العامل الثاني يزداد صعوبة في المعرفة. والتحديد المطلق لجزيء سيؤدي إلى عدم تعين مطلق في حركة هذا الجزيء، والعكس بالعكس.

وبَيّن هيزنبرج أن هذا القصور في المعرفة لا شأن له بعدم دقة آلات القياس. إن الحدود الكمية للمعرفة

تتعلق خصوصاً بكل تجربة ممكنة في مجال الظواهر الميكروفزيائية. إن نسبة اللاتعين أمرٌ لا مفرّ منه.

والتجريب ـ الذي كان العلماء من قبل يرون أنه الحاكم الذي لا يخطىء ـ لم يَعُد الفيصل الموضوعي، بل هو الآخر خاضع لتدخل ذاتي من جانب العالِم الذي يقوم بالتجريب. ومن ثم يؤكد هيزنبرج أن العالِم فعّال بقدر ما هو مشاهد في مجال البحث العلمي.

لهذا عارض هيزنبرج بشدةٍ الوضعية المنطقية التي نادت بها «دائرة ڤيينا». وأكدّ الدور الكبير الذي لشخصيه العالِم في تكوين العلم، واستعان بالموضوعات المطلقة التي قال بها العلم التقليدي (الكلاسيكي): المواقف النسبية الملاحظة.

إن ميكانيكا الكم تقتضي أن نتخلى عن مفهوم العلّية الذي كان سائداً في البحث العلمي، لأن سلوك الجزيئات لا يخضع لأية حتمية، بل هو أمر احتماليّ فقط. ويترتب على ذلك أن قوانين نيوتن في الحركة في المكان والزمان لا تلائم العملية الأساسية التي تتم في الذرة. لكن هذه القوانين تبقى صحيحة بالنسبة إلى العالم فوق الذرّي.

مؤلفاته

ـ «المبادىء الفزيائية لنظرية الكم»، سنة ١٩٣٠.

ـ «تحوّلات في أُسُس علم الطبيعة»، سنة ١٩٤٨ ـ وهو يحتوي على مجموعة من مقالاته.

ـ «الفيزياء والفلسفة: الثورة في العلم الحديث» سنة ١٩٥٨ وهو محاضراته باللغة الانجليزية التي ألقاها في سلسلة: «محاضرات جفورد».

ـ «الجزء والكل»، سنة ١٩٦٩ ـ ويحتوي على ترجمة ذاتية أي سيرة حياته في شبابه وبداية رجولته.

ـ «صورة الطبيعة في الفزياء المعاصرة»، سنة ١٩٥٥.

ـ «المدخل إلى نظرية المجال التوحيدية الخاصة بالجزيئات الأوليّة»، سنة ١٩٦٧.

مراجع

- P.A. Heelan: Quantum Mechanics and objectivity. 1965.

- M. Jammer: The Conceptual Development of Quantum Mechanics, 1966.

- Louis de Broglie: Les incertitudes d'Heisenberg. Paris, Dunod, 1982.

- W. Hörz: Heisenberg und die Philosophie 1968.

- F. Krafft und A. Meyer- Abisch: Grosse Naturwissenschaftler, 1970.



الوعي

Conscience (F.); Consciouness (E.); Bewusstsein, Selbstbwusstsein (D.); Coscienza (I.); Conciencia (Sp.)

هو إدراك النفس لأحوالها وأفعالها. أو: هو حضور العقل أمام ذاته في فعل الإدراك والحكم. والوعي يفترض القدرة على التمييز بين القوة المفكِّرة وبين الموضوعات المفكَّر فيها. ويقول أرنست كاسيرر: «إن تَصَور الوعي هو حرباء الفلسفة حقاً. إذ هو يدخل في مختلف ميادينها، ولكنه لا يتخذ في أي ميدان منها نفس الشكل، بل هو في تغير مستمر» (كاسيرر: «فلسفة الأشكال الرمزية» حـ٣ ص٥٧، ط٢ سنة ١٩٥٤).

وقد تطور معنى «الوعي» في اتجاهين، يمكن أن ينعت أولهما بأنه وظيفي، والثاني بأنه مادي. فبالمعنى الأول الوعي يعني شكلاً، أو تركيباً في الإنسان، مؤسَّساً في التركيب الذاتي للإنسان. وتطور هذا المعنى عند المذهب العقلي، ثم عند كَنت، ثم أخيراً في مذهب الظاهريات والفلسفة الوجودية. أما بالمعنى الثاني فإن الوعي يشمل كل ما هو معطى في ذات الإنسان: ومن هنا قيل: «معطيات الوعي»، «تيار الوعي»، «مجال الوعي».

ومن حيث المعنى الأول، نجد أن ليبنتس قد وضع التمييزات التالية: قال: من الخير أن يميّز بين الـ perception وهو الحالة الباطنة للموناد monade التي تمثل الأشياء الخارجية، وبين الـ apperception الذي هو الوعي conscience أو المعرفة التأمّلية لتلك الحالة الباطنة... وبسبب انعدام هذا التمييز فإن الديكارتيين قد أخفقوا، حين عدّوا «perceptions» ليست بشيء إذا لم ينتبه إليها المرء، مثلما أن العامة لا يعدون الأجسام غير المحسوسة أشياء (ليبنتس: «مؤلفاته الفلسفية»، نشرة جيهرت حـ٤ ص٦٠٠).

وعَرّف لوك الوعي بأنه: «إدراك الإنسان لما يحدث في عقله هو» («بحث في الفهم (العقل) الإنساني» ق٢، ف١، ١٩).

ويرى هيوم أن الوعي هو الشعور الداخلي («بحث يتعلق بالفهم»، القسم الثاني).

لكن بينما ديكارت وليبنتس يفترضان جوهراً في النفس يقوم بالوعي، لا نجد هذا عند لوك ولا هيوم، فهما يقولان فقط: «ما يحدث في عقل الإنسان»، أي مجموع أفكاره وخواطره.

وميّز كَنت بين الوعي التجريبي (النفساني) وبين الوعي المتعالي (الترتسندنتالي) (راجع: «نقد العقل المحض» ب١٣١ وما يليها). والأول ينتسب إلى عالم الظواهر، ووحدته يمكن أن تتم بحسب التركيب الذي يتم بواسطة عيانات المكان والزمان، وتصورات الذهن. أما الثاني فهو إمكان توحيد كل وعي تجريبي، وإمكان المعرفة. وهويّة الشخص ليست أمراً تجريبياً. بل هي أمرٌ متعالٍ.

وعند فشته وهيجل نجد نقلة من فكرة الوعي الترنسندنتالي إلى فكرة الوعي الميتافيزيقي. لقد جعل فشته من الوعي الأساس للتجربة الكلية، ويرى أنها هي «الأنا» الذي يصنع نفسه لنفسه. وهيجل يصف درجات

أو أشكال الوعي في عملية ديالكتيكية في مجراها يكون تطور الوعي هو تطور الواقع. وفي كتابه «ظاهريات العقل» يبدو أن الوعي هو العلة الأولى، والوعي الذاتي هو المرحلة الثانية، والعقل (أو الروح) من حيث هو حر وعيني هو المرحلة الثالثة. لكن يمكن أيضاً تصور الوعي على أنه «شمول لحظاته». والوعي يشمل الحقيقة الواقعية. التي تقصد ذاتها لذاتها، متعالية على نفسها، ومتجاوزةً ذاتها باستمرار. وفي هذه العملية الديالكتيكية يحدث الوعي الشقّي. وكتاب «ظاهريات العقل» يصف المراحل التي يمرّ بها الوعي من الوعي الشقّي حتى المعرفة المطلقة.

وبرنتانو يتصور الوعي على أنه إحالة وقصدية Intentionalitat. فليس الوعي عنده حاوياً ومحوياً، بل هو إحالة وقصد. وتحت تأثيره جاء هسرل فجعل «الوعي الترنسندنتالي هو الأساس الأصيل في كل تقرير للوجود. ذلك أن «كل وعي هو وعي بـ...» (هسرل: «أفكار في ظاهريات محضة وفلسفة ظاهرياتية»، بند ٣٦: التجربة الحية القصدية»).

وعند برجسون أن الوعي يعني التذكر الحاضر، لأن اللاوعي يمكن أن يعرّف بأنه الوعي الذي لا يحتفظ بشيء من ماضيه. والوعي هو أيضاً التوقع للمستقبل. ومن هنا جاءت الثنائية بين المادة والوعي؛ وهي ثنائية يعبر عنها في العبارة التي تقول: «المادة ضرورة؛ أما الوعي فحريّة». ولكن هذه الثنائية لا تبقى هكذا أبداً. يقول برجسون: «أما أن هذين الوجودين: المادة والوعي يصدران عن ينبوع مشترك، فهذا أمرٌ لا يبدو لي قابلاً للشك». («الطاقة الروحية» ص١٨ ـ ١٩؛ باريس ١٩١٩).

مراجع

- Hans Arnhein: «Kants lebre von «Bewusstsein über hanpt» und ihre Weiterung bis auf die Gegenwart», 1909, (Kantstudien, Erganzungshefte, 10).

- Johannes Rehmke: Das Bewusstsein, 1910.

- Edurin Bissett Holt: The Concept of consciousness, 1914.

- Kurt Joachim Grau: Die Entwick lung des Bewusstseinbe griffs in XVII. und XVIII Jahrhunderte, 1916.

- Ludwrig Klages: Von, Wesen des Bewusstseins, 1921; 4. aufl. 1955.

- O. Janssen: Dasein und Bewusstsein, 1933.

- B. Ray: Consciousness in Neo- Realism: A critical and historical study, 1935.

- W. Ehrlich: Ontologie des Bewusstseins, 1940.

- Peter Garsen: Zur Phänomenologie des Bewusstseinstroms: Bergson, Dilthey, Simmel, 1966.

- Erich Rothacker: Zur Genealogie des Menschlichen Bewusstseins, 1966.



يحيى النحوي

(Ioannes) Philoponos

وهو يلقب نفسه بلقب: النحوي grammaticos. أما اللقب philoponas فمعناه: محبّ العمل.

فيلسوف ولاهوتي مسيحي عاش في الاسكندرية في نهاية القرن الرابع وبداية القرن الخامس الميلادي. وتتلمذ على الفيلسوف الأفلاطوني المحدث: أمونيوس. وقد ولد وثنياً ثم صار مسيحياً، وكان أول فيلسوف مسيحيّ اتبع مذهب أرسطوطاليس، ووضع شروحاً على مؤلفاته.

وقد ولد في قيسارية Caesarea كما يستدل على ذلك من عنوان رسالة كتبها الأسقف سويرس للرد عليه. وقيسارية هذه إما أن تكون قيسارية: عاصمة قبدوقيا، التي كانت مسقط رأس القديس باسليوس الكبير؛ وإما أن تكون قيسارية جرمانيقا في اقليم بثونيا (وكلتاهما في آسيا الصغرى).

وجاء إلى الاسكندرية وهو في ريعان الشباب، لأنه تتلمذ على أمونيوس الأفلاطوني المحدث، شأنه شأن اولمفيودورس وأمونيوس. كذلك تتلمذ على نحويّ يدعي رومانوس Romanos. وهو الذي لقب نفسه بلقب: «النحوي». أما لقب «فيلوبونس» (= محب العمل) فخلعه عليه تلاميذه والمعجبون به. أما عدوّه اللدود سنبلقيوس، وكذلك خصومه اللاهوتيون فيلقبونه بلقب: «من يتعب نفسه عبثاً ودون جدوى».

وصار أسقفاً في الاسكندرية. لكن بسبب آرائه المبتدعة (أو الإلحادية) عقد القساوسة المصريّون مجمعاً طالبوا فيه بعزله عن منصب الأسقفية. فلما لم يستجب لهذا الطلب خلعوه بقرار منهم لكن مصدر هذه الرواية هو أبو الفرج بن العبري في كتابه «تاريخ مختصر الدول»؛ ولما كان هذا المصدر غير موثوق به، فإن الشك يدور حول الخبر الخاص بعزله. ويؤيد عدم صحة هذا الخبر أن أول إدانة رسمية له قد تمت في سنة ٦٨٠م.

وليس لدينا بعد هذا معلومات صحيحة عن حياته. وقد حاك المؤرخون العرب أساطير عديدة حوله، وجعلوه يعيش حتى يلتقي بعمرو بن العاص حين فتح الإسكندرية في سنة ٦٤٠م. وسنتناول هذه المسألة بعد قليل.

أما أنه كان أستاذاً للفلسفة في الاسكندرية، فهو أمر يمكن استخلاصه مما قاله هو في شرح «الآثار العلوية» (ص٥٣، س٢٧). كذلك يؤخذ من كلام سنبلقيوس أنه كان ليحيى النحوي مستمعون (طلاب) كثيرون. فهل خلف أستاذه أمونيوس على مجلس التعليم في الاسكندرية؟ هذا ما لا نستطيع توكيده، لانعدام الأخبار في هذا الشأن. وإنما افترض هذا لتفسير العداوة الشديدة بين يحيى النحوي وسنبلقيوس بسبب ما زعموه من تنافسهما على خلافة أمونيوس في تدريس الفلسفة بمجلس التعليم بالاسكندرية.

أما أن يحيى النحوي لم يلق عمرو بن العاص حين فتح الاسكندرية في سنة ٦٤٠م، ولم يعش مطلقاً في القرن السابع الميلادي ـ فيدل عليه أمران:

الأول: ما ذكره يحيى النحوي نفسه في كتابه: «في قدم العالم ضد ابرقلس» (ص٥٧٩ س١٤ من نشرة Raabe) من أنه يكتب هذا الكلام في سنة ٥٢٩م. وقد كتب هذا التاريخ بالحروف، لا بالأرقام، مما يمنع أي تحريف أو غلط.

الثاني: ما ذكره يحيى النحوي في شرحه على «السماع الطبيعي» لأرسطو، حيث ذكر يوم العاشر من مايو سنة ٥١٧م «شرح السماع الطبيعي» ص٧٠٣).

متى اعتنق المسيحية؟ الأغلب على الظن أنه كان لا يزال وثنياً حينما تتلمذ على أمونيوس. لكنه اعتنق المسيحية في العشرينات الأولى من القرن السادس الميلادي. كذلك يغلب على الظن أنه قام بمعظم شروحه على أرسطو وهو لايزال وثنياً وكذلك معظم كتبه غير اللاهوتية. والدليل على هذا هو أننا لا نجد أي أثر للنظرات والتصورات المسيحية في شروحه على كتب أرسطو، خصوصاً وأننا كنا ننتظر وجودها في شرح «السماع الطبيعي» و«في النفس» على أقل تقدير. أما وقد خلت تماماً من أية إشارة إلى التصورات المسيحية فإن هذه الواقعة تؤكد أنه لم يكن مسيحياً بعدُ حين قام بوضع هذه الشروح على أرسطو.

ويلخص كرول Kroll في بحثه الممتاز في مادة Joannes Philoponos بدائرة معارف Pauly-Wissowa (حـ٩ قسم ٢ أعمدة ١٧٦٤ ـ ١٧٩٥) ما سبق بقوله: «من المحتمل أن يكون يوحنا النحوي قد ولد وثنياً في سنة ٤٧٠ ميلادية في إحدى المدينتين الواقعتين على البحر الأسود واسم كليهما: قيسارية Caesaria. ثم ارتحل ـ وهو شابّ ـ إلى الاسكندرية حيث تتلمذ على أمونيوس، وكان من زملائه في الدراسة سنبلقيوس الذي سيصير له عدواً لدوداً، وأولمفيودورس الذي كان أصغر منه سِناً. ومن المحتمل أنه خَلَف أستاذه أمونيوس على كرسيّ مجلس التعليم. وكتب ـ مترسماً خطى أستاذه أمونيوس ـ إلى جانب سلسلة من المؤلفات النحوية ـ عدداً كبيراً من الشروح على أرسطو. وانتهت هذه المرحلة الأولى من نشاطه في التدريس والكتابة باعتناقه للمسيحية حوالي سنة ٥٢٠م. أما المرحلة الثانية من حياته فقد كرّسها للمسيحية، محاولاً التوفيق بينها وبين مذهب أرسطو. وفي المرحلة الثالثة والأخيرة نجده في صراع مع الكنيسة الأرثوذكسية الكبرى، التي أدانته بعد وفاته بمائة عام بوصفه هرطيقاً ـ وهذا يتضمن إقراراً بمكانته ـ ولهذا نجد اسمه في ثبت كبار الهراطقة الذي صنفه سوفونيوس Sophonius (راجع Mansi, Concil XI; 501). لكن يعوزنا كل خبر عن تاريخ وفاته. فإن كان جدال سنبلقيوس ضده موجّهاً إليه بعد وفاته، فمن الممكن أن تكون وفاة يحيى النحوي في نهاية الأعوام الثلاثين من القرن السادس الميلادي» (المادة المذكورة في دائرة معارف پاولي ـ ڤيسوڤا، حـ٩ قسم ٢ حمود ١٧٧٠ ـ ١٧٧١).

مؤلفاته

تندرج مؤلفات يحيى النحوي تحت ثلاثة أبواب: (١) شروح فلسفية ـ (٢) كتب في النحو ـ (٣) كتب في اللاهوت.

(أ) الشروح الفلسفية:

١ ـ شرح على محاورة «فيدون» لأفلاطون.

٢ ـ شرح على «ايساغوجي» لفوفوريوس.

٣ ـ شروح على كتب أرسطو التالية:

أ ـ «شرح المقولات»، نشرة A, Busse (في مجموعة الشروح على أرسطو حـ١٣، سنة ١٨٩٨؛ برلين، عدد صفحاته ١٦ + ٢٨٢.

ب ـ «شرح التحليلات الأولى»، نشرة M. Wallies (المجموعة المذكورة حـ١٣ سنة ١٩٠٥ في برلين) غدد صفحاته ٤٩٦).

جـ ـ «شرح التحليلات الثانية» نشرة M. Wallies (المجموعة المذكورة حـ١٣، سنة ١٩٠٩، في ٤٤٠ ص).

د ـ شرح على «التبكيتات السوفسطائية» ـ مفقود.

هـ ـ شرح على «الطوبيقا» ـ مفقود.

و ـ شرح على كتاب «في النفس» نشرة M. Hayduck (المجموعة المذكورة، حـ١٥، سنة ١٨٩٧ في ٦٧٠ص).

ز ـ شرح على «السماع الطبيعي»، نشرة H. Vitelli (المجموعة المذكورة، سنة ١٨٨٧، في ٤٩٧ ص.

ح - شرح على «الآثار العلوية» - مفقود.

ط - شرح على «الكون والفساد»، نشرة H. Vitelli (المجموعة المذكورة حـ١٥ قسم ٣، سنة ١٨٩٧، في ٣٥٦ص.

ي - شرح على المقالة الأولى من «الآثار العلوية»؛ نشرة H. Hayduck (حـ ١٤ قسم ١ من المجموعة المذكورة، في سنة ١٩٠١، في ١٥٤ص).

ك - شرح على «الميتافيزيقا» - فقد الأصل اليوناني، وبقيت ترجمة لاتينية قام بها F. Patricius، وطبعت في فبراير سنة ١٥٨٣. لكن يشك في صحة نسبته إلى يحيى النحوي.

(ب) كتبه في النحو - لم يبق منها إلا شذرات واقتباسات.

(حـ) كتبه في اللاهوت:

١ - «في قِدَم العالم ضد ابرقلس»، في ١٨ مقالة. نشرة رابه H. Rabe في ليبتسك سنة ١٨٩٩. وكان قد نشره ترنككاڤلّي في البندقية سنة ١٥٣٥.

٢ - «جدال مع أرسطو حول قدم العالم»، في ٦ مقالات، وهو يعد بمثابة تكملة للكتاب السابق - وهو مفقود.

٣ - «في شرح أقوال موسى عن نشأة الكون» - وقد نشره G. Reichardt في ليبتسك ١٨٩٧ وقد ذكره فوتيوس بعنوان: «الستة الأيّام»، وفيه يرد على ثيودورس الموبسوسيّ.

٤ - «في عيد الفصح» - نشرة G. Walter سنة ١٨٩٩ ويقع في ٢٥ ص.

٥ - «القول الفصل في التوحيد»، في ٧ مقالات. وفيه يدافع عن مذهب القائلين بالطبيعة الواحدة في الله (المونوفيزية). وقد بقيت منه أجزاء في ترجمة سريانية موجودة ضمن لمخطوطات السريانية في المتحف البريطاني (راجع فهرست رايت حـ٢ ص٥٨٧).

٦ - «في الحُلَى المقدمة كقرابين للآلهة»، وهو موجه ضد ايا مبليخوس - مفقود.

٧ - «في البعث» - مفقود، كان يقول فيه إن الله سيخلق أجساماً خالدة بدل الأجسام الفانية.

٨ - «ضد مجمع خلقدونية» (سنة ٤٥١) - مفقود). وكان ينقسم إلى أربعة أقسام وحاول فيه أن يثبت أن أمانة مجمع خلقدونية هي بعينها مذهب نسطوريوس.

٩ - «رسالة إلى يوستنيان الأمبراطور».

١٠ - «فيما بقي من فارق في المسيح بعد اتحاد الأقانيم».

١١ - «في القسمة والفصل والعدد - رسالة مقدمة إلى يوستنيان الأمبراطور».

د) كتبه في الرياضيات والطب:

١ - رسالة في «الاسطرلاب»، نشرها H. Hase في مجلة Rheinisches Museum سنة ١٨١٩، حـ٦ ص١٢٧ - ١٧١.

٢ - شرح على المقالتين الأولى والثانية من كتاب «الأرثماطيقي» تأليف نيقوماخوس الجراسني. نشرة Rich Hoche في كراستين، ليبتسك ١٨٦٤ وبرلين ١٨٦٧.

أما عن يحيى النحوي وكتبه في المصادر العربية فراجع كتابنا:

La Transmission de la Philosophie grecque au monde arabe. Paris, 1e éd. Paris, 1968; 2e éd. Paris, 1987.

وراجع أيضاً مقالة اشتاينشنيدر المذكورة في المراجع.

آراؤه الفلسفية واللاهوتية

كرّس يحيى النحوي جل انتاجه في الفلسفة لشرح كتب أرسطو. لكنه في هذه الشروح لم يكن أرسططاليّ المذهب باستمرار، بل كان في بعض الأحيان يرجح آراء أفلاطون أو الرواقيين على رأي أرسطو. وفي ردّه على برقلس - وهو مؤلفه الرئيسي في الفلسفة - هاجم في الوقت نفسه رأي أرسطو القائل بأن العالم قديم، أي أنه أزلي أبدي. وفي شرحه على «السماع الطبيعي» لأرسطو كثيراً ما كان يستطرد لمهاجمة آراء المشائين، أتباع أرسطو. ويظهر هذا خصوصاً في المواضع التي تكلم فيها على الزمان والمكان، والخلاء والملاء. وموقفه هذا من أرسطو هو الذي دعا - إلى جانب دوافع أخرى - مشائياً متحمساً لأرسطو مثل سنبلقيوس، إلى الهجوم

على يحيى النحوي وتفنيد آرائه.

أما في اللاهوت المسيحي فيجب أن تتذكر أولاً أن يحيى النحوي اعتنق المسيحية على مذهب اليعقوبية القائل بالطبيعة الواحدة في المسيح (المونوفوزية).

وقد لخص ليونس البيزنطي Léonce de Byzance مذهب يحيى النحوي في اللاهوت كما يلي: «بينما كان ثيودوسيوس Theodosius لايزال على عرش الأمبراطورية في بيزنطة، ظهرت عقيدة الآلهة الثلاثة من جديد: وكان الهرطيق القائل بها هو فيلوبون. ذلك أنه وجه هذا الاعتراض إلى الكنيسة: إن قلتم بطبيعتين في المسيح، فعليكم أن تقولوا أيضاً باقنومين. فأجابت عليه الكنيسة قائلة: لو كانت الطبيعة والأقنوم أمراً واحداً، فمن الضروري الإقرار بعدم التمييز بين كليهما. لكن إذا كانت الطبيعة شيئاً آخر غير الأقنوم، فلماذا يجب علينا الإقرار بأقنومين إذا كنا نقول بطبيعتين اثنتين؟ فأجاب الهراطقة قائلين للكنيسة: نعم، الطبيعة والأقنوم شيء واحد. فعادت الكنيسة وقالت. إذا كانت الطبيعة والأقنوم شيئاً واحداً، فهل نقول إذن إنه توجد ثلاث طبائع في الثالوث الإلهي؟ لأنه من الثابت أنه يوجد ثلاثة أقانيم. فأجاب فيلوبون على قول الكنيسة هذا قائلاً ليكن! نحن نقول إن ثمت ثلاث طبائع في الثالوث. وفي قوله هذا استند إلى مذهب أرسطو ذلك لأن أرسطو يقول إن الأفراد يملكون طبائع عديدة، ولكن لا يوجد لهم إلاّ جوهر واحد مشترك. وبنفس الطريقة قال فيلوبون أنه توجد ثلاثة جواهر جزئية في الثالوث وجوهر واحد مشترك (De sectis, v̆, 6, Patr. Gr., t. 86a, col. 1232-1233).

وبيان هذا يتم بتعريف الطبيعة والأقنوم. فالطبيعة هي العلية المشتركة للوجود في كل الموجودات التي تشارك في نفس الجوهر (اوسيا): فكل إنسان هو كائن حيّ عاقل فانٍ وقادر على العلم. وإذن فالجوهر (أوسيا) هو والطبيعة شيء واحد. أما الأقنوم (= الشخص) فهو البقاء الخاص بكل طبيعة، ويتصف بخواص يتميز بها كل أقنوم (شخص) عن أي أقنوم (شخص) آخر - ومن ناحية أخرى فإن الطبيعة تدل على الجنس أو النوع، ولا توجد خارج عقولنا إلاّ في الأفراد الذين تتحقق الطبيعة فيهم؛ وهي هنا تمتزج مع الشخص أو الأقنوم، من حيث أن الشخص - أو الأقنوم - ليس إلا الطبيعة المتخصصة بالخواص الفردية وهكذا نجد أن الطبيعة لا توجد إلاّ كفردٍ، والفرد هو الشخص.

وينتج عن هذا أن الذي تجسّد هو طبيعة الله الكلمة، أي أن الذي تجسّد هو أقنومه فقط. وإنسانية المسيح فردية، ولكنها ليست طبيعة، وإلا لكانت أقنوماً (شخصاً) - وهو محالٌ، لأنه لا يوجد في المسيح إلاّ أقنوم (شخص) واحد.

وعن هذا الطريق أثبت يحيى النحوي صِحّة مذهب الطبيعة الواحدة (المونوفوزية) بواسطة فلسفة أرسطو. وهكذا يكون أعضاء مجموع خلقدونية قد وقعوا في تناقض. يقول يحيى النحوي: «إن كل أولئك الذين يقولون بأقنوم واحد وطبيعتين اثنتين يناقضون أنفسهم ويناقضون الحقيقة».

ولكن خصومه ألزموه بأنه بهذا يقول بثلاث طبائع إلهية. وهذه هي التهمة بالهرطقة التي وجهت إلى فيلوبون وأتباعه من جانب المذاهب المسيحية، الأخرى غير المونوفوزية. لكن أخذ برأيه لاهوتيون آخرون يذكر فوتيوس من بينهم: قونون Conon؛ ويوجين، وثامسطيوس. وهؤلاء وافقوه على رأيه في التثليث، ولكنهم خالفوه في رأيه في البعث.

أما خصومه الألداء فيذكر من بينهم ليونس البيزنطي وجورج الذي من پسيديا Psidie، وراهب اسمه نقياس، وجورجيوس أسقف تكريت.

مراجع

- **Gustave Bardy: article: «Jean philopon», in Dict. de Théologie Catholique, T. VIII, 1 partie, coll. 831-839.**

- **Kroll: art. «Joannes philoponos», in Pauly-Wissowa, IX, 2, coll. 1764-1795).**

- **Fabricius-Harles: Biblioteca greca, t. X, pp. 639-669, Hamburg, 1807.**

- **M. steinschneider: «Johannes Philoponus bei den arabern» in: Memoires de l'académie des sciences de saint-péters bourg, 1869, t. XIII, p. 152-176; 220-224; 250-252.**

- **M. Wolf: Fallgesetz und Massebegriff, zwei wis-**

senschafts- historische Untersuchungen zur Kosmologie Johannes Philoponus. Berlin, 1971.

يوتوبيا

Utopia

الاسم «يوتوبيا» Utopia اسم خيالى أطلقه توماس مور Thomas More (سنة ١٥١٦) على الجزيرة التي أراد أن يتصور فيها النموذج الأسمى للحكم. واللفظ مؤلف من مقطعين: U أي: لا، أو أداة النفي، وtopos = مكان. فمعناه: اللامكان، أو على حد تعبير السهروردي المقتول: ناكجا أباد (= البلد الذي لا يوجد في أيّ مكان). ويمكن أن يسمى أيضاً «المدينة الفاضلة» على حسب تعبير الفارابي.

والفكرة الأساسية في هذا النوع من الكتب هي اقتراح ما يراه المؤلف أنه النظام الأمثل للحكم والذي يضمن الحرية والعدالة والمساواة لجميع المواطنين، ويكفل لهم رخاء العيش بأقل مجهود. ويبدأ العرض ببيان ما في الدول والمجتمعات المعاصرة للمؤلف من مفاسد وشرور ومظالم واستبداد؛ ثم ينتقل إلى بيان ما يقترحه من علاج للتخلص من هذه الشرور.

وتعد محاورة «السياسة» لأفلاطون (المعروفة خطأً باسم: «الجمهورية») النموذج الأقدم لهذا النوع من المؤلفات إذ استعرض فيها أفلاطون نظم الحكم القائمة في البلاد اليونانية وكل منها تكوّن دولة قائمة برأسها. فوجد أن النظام الأمثل هو الأرستقراطية أي «حكم الأفضل» لأنه قائم على الفضيلة، لكنه ما يلبث أن يفسد ويتحول إلى «تيموقراطية» أي الحكم القائم على الطمع وحب التشريفات؛ وهذا أيضاً يفسد ويتحول إلى «أوليجاركية» وهو حكم «الأقلية» القائم على الجشع وسلطة الثراء. وبعد ذلك ينجم واحد من هذه الأقلية فيستثير غرائز العامة (الشعب) وينادىء بحكم الشعب، أي بالديمقراطية لكن الإفراط في الحرية يؤدي إلى الفوضى. والفوضى تؤدي إلى قيام طاغية يدّعى أنه سيعيد النظام والأمن. وهكذا تتحول «الديمقراطية» إلى طغيان أو الحكم الاستبدادي. وللخلاص من هذه الأنظمة الفاسدة كلها يقترح أفلاطون «المدينة المثلى» وتتصف بالصفات التالية: الحكمة، والشجاعة، والعدالة؛ وفيها كل فرد يؤدي الدور المنوط به. ولا سبيل إلى تحقيق هذه «المدينة المثلى» إلاّ إذا تولى الفلاسفة الحكم لأنهم وحدهم الذين يعرفون ما هو الخير.

ثم توالت في الفكر الأوروبي المحاولات لتخيل هذه المدن المثلى:

١ ـ «مدينة الله» للقديس أوغسطين.

٢ ـ مؤلفات يواتيم الفلوري والتخيلات حول سنة ألف.

ثم جاء توماس مور فاقترح في «يوتبياه» نظاماً يتميز بما يلي: (١) إلغاء الملكية الشخصية؛ (٢) تقليص سلطة الدولة إلى أقل درجة ممكنة؛ (٣) المساواة بين الأفراد تجاه العمل الانتاجي بحيث يقل المجهود في العمل إلى أقل درجة ممكنة، وذلك لكي يتوافر لهم أكبر مقدار من الفراغ لتثقيف أنفسهم. ذلك أن مور ـ رأى أنه حيث توجد الملكية الشخصية توجد الكثير من المنازعات والجرائم؛ كما أنه رأى أن البعض يرهقهم العمل الشاق، بينما البعض الآخر لا يكادون يعملون شيئاً.

وبعد مور نجد: تومازو كمبانلاّ في كتابه «مدينة الشمس»، وفرنسيس بيكون في «أتلانتس الجديدة»؛ و«كومنولث أوسيانيا» تأليف هارنجتون.

وانقسمت هذه اليوتوبيات إلى أربعة اتجاهات:

١ ـ اتجاه سياسي لوضع أفضل دستور لحكم البلاد.

٢ ـ اتجاه اقتصادى اجتماعي يتعلق بالملكية وتوزيع الثروة وكيفية العمل والانتاج والأجور؛

٣ ـ اتجاه ديني وأخلاقي يريغ إلى صبغ المجتمع بصبغة دينية أو أخلاقية معينة.

٤ ـ اتجاه فلسفي يهدف إلى تحقيق «القِيَم» ووضع نظام للناس كافة، ويهتم خصوصاً بالنزعة الإنسانية العامة.

مراجع

- H. Kirchenheim: L'eternelle Utopie. Paris, 1897.

- K. Voigt: Die sozialen Utopien. leipzig, 1906.

- E. Salin: Platon und die griechische Utopie, Muncher, 1921.

- L. Mumford: The story of Utopia. New York, 1922.

- D. Herzler: The story of utopian Thought. London, 1923.

- R. Ruyer: l'utopie et les utopies. Paris, 1950.

- R. Muchielli: le mythe de la cité idéale. Paris. 1960.

- J. Servier: Histoire de l'Utopie. Paris, 1967.

ييجر

Jaeger (Werner)

(1888 - 1961)

مؤرخ للفلسفة الأرسطية والثقافة اليونانية.

ولد في ٣٠ يوليو سنة ١٨٨٨ في لوه رش Lomerich (في إقليم الراين، ألمانيا). وعمل مدرساً مساعداً Priv Dozent في جامعة برلين سنة ١٩١٣، ثم عين أستاذاً مساعداً في جامعة بازل سنة ١٩١٤، وصار أستاذاً ذا كرسي في جامعة كِيل Kiel سنة ١٩١٥، ثم أستاذاً ذا كرسي في جامعة برلين من سنة ١٩٢١ حتى سنة ١٩٣٦، وسافر بعد ذلك إلى الولايات المتحدة الأمريكية، فقام بالتدريس في جامعة كاليفورنيا وشيكاجو وهرفرد.

وبكتابه الأول: «تاريخ تكوين ميتافيزيقا أرسطو» (سنة ١٩١٢) أحدث ثورة في فهم كتاب «الميتافيزيقا» لأرسطو، إذ أثبت أن هذا الكتاب يتألف من مقالات متفاوتة التاريخ ولا تكوّن كتاباً قائماً برأسه وأن مقالة «اللام» إنما هي محاضرة تمثل الطور الأقدم في تفكير أرسطو الميتافيزيقي. وكتب دراسة لفلسفة أرسطو على أساس تطورها، هي من أعظم أعماله.

ثم إنه قام بنشر عدد من مؤلفات أرسطو نشرة فيلولوجية ممتازة.

كذلك عني بدراسة اللاهوت عند الفلاسفة السابقين على سقراط مما ألقى ضوءاً جديداً على معرفتنا بهؤلاء الفلاسفة.

مؤلفاته

- «دراسات عن التطور التاريخي لميتافيزيقا أرسطو»، ١٩١٢.

- «نمسيوس Nemesius الحمصي: بحث في المصادر المتعلقة بالأفلاطونية المحدثة وبداياتها عند بوسيدونيريس»، ١٩١٤.

- «تحقيق كتاب أرسطو في مشي وحركة الحيوان»، ١٩١٣.

- «النزعة الإنسانية وتنشئة الشباب»، ١٩٢١.

- أرسطو: تأسيس تاريخ تطوره»، ١٩٢٣؛ وقد ترجم إلى الانجليزية، وإلى الاسبانية (في سنة ١٩٤٦) وإلى الايطالية.

- «الأوائل Antike والنزعة الإنسانية»، ١٩٢٥.

- «مكانة أفلاطون في بناء الثقافة اليونانية»، ١٩٢٨.

- «الحضور الروحي للأوائل»، ١٩٢٩.

- «التنشئة Paideia: تكوين الإنسان اليوناني»، في ثلاثة أجزاء الأول في سنة ١٩٣٣؛ والثاني - وقد نشر أولاً باللغة الانجليزية ١٩٤٤؛ والثالث، ١٩٤٥. وقد ترجم إلى الإيطالية والأسبانية.

- «خُطَب ومحاضرات في النزعة الإنسانية»، ١٩٣٧.

- «ديوكلس الذي من كاروسترس»، ١٩٣٨.

- «لاهوت الفلاسفة اليونانيين الأوائل»: ظهر أولاً باللغة الانجليزية وبعد ذلك باللغة الألمانية - وهو عبارة عن المحاضرات التي ألقاها ضمن سلسلة «محاضرات جفورد»، المشهورة سنة ١٩٤٨.

- «ديموستينوس: نشأة ونموّ سياسته»، صدر أولاً بالانجليزية سنة ١٩٣٨، ثم بالألمانية في سنة ١٩٣٩.

- «المسيحية في بدايتها والثقافة اليونانية» - باللغة الانجليزية، سنة ١٩٦٣.

- «شذرات منسيّة للمشائي ديوكليس الذي من كاروستوس»، برلين ١٩٣٨.

ـ «مؤلفات جريجوريوس النوساوي» في جزئين، سنة ١٩٢١ ـ ١٩٢٢.

ـ «مكانة وواجبات الجامعة في الوقت الحاضر»، سنة ١٩٢٤.

ـ وبعد وفاته ظهر كتابه: «مذهب جريجوريوس النوساوي في الروح القدس» سنة ١٩٦٦، وأشرف على طبعه M. Dörries.

مراجع

- Harvard Studies in Classical Philosophy, 63 (1958), 1-44.

- M. Ebert: Gédenkenrede, auf W. Jaeger (1883-1961), mit einem verzeichms der Schriften W. Jaegers.

- M. Baldassari: Bibliografic di W. Jaeger, in Rivista di filosofia neoscolastica, 58 (1966), PP. 507-508.

الفهرست

ملحق
موسوعة الفلسفة





المؤسسة العربية للدراسات والنشر
بيروت، ساقية الجنزير، بناية
برج الكارلتون، ص.ب: ٥٤٦٠-١١
العنوان البرقي: موكيالي، هـ ٨٠٧٩٠٠/١
تلكس: LE/DIRKAY ٤٠٠٦٧

الغلاف: زهير أبو شايب